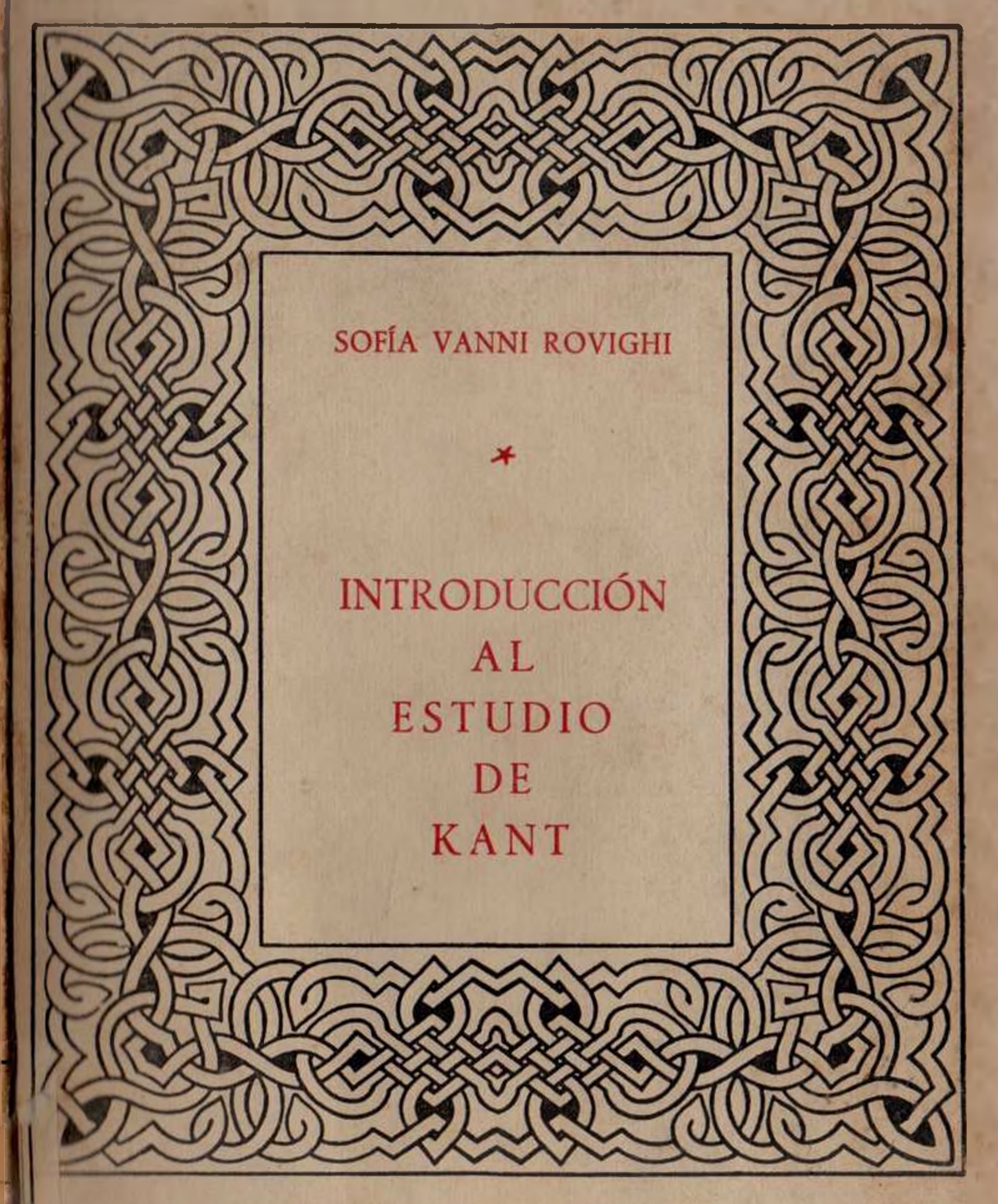
BIBLIOTECA·DE·FILOSOFIA·Y·PEDAGOGIA



SOFÍA VANNI ROVIGHI

*

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE KANT

EDICIONES FAX, CALLE DE ZURBANO, 80
MADRID

Publicaciones PENSAMIENTO

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE KANT

por

SOFÍA VANNI ROVIGHI

Presentación y traducción por

RAMÓN CEÑAL, S. J.



Exclusiva de venta: Ediciones FAX
Calle de Zurbano, 80.-Apartado 8.001
MADRID

Imprimi potest:
JOSEPHUS RIDRUEJO, S. I.
Praep. Prov. Tol.

Nihil obstat:
RAMÓN CEÑAL,
Cens. Eccles.

Imprimatur:
✠ CASIMIRO, *Obispo Auxiliar y Vic. Gen.*

Madrid, 9 de noviembre de 1948.

IMPRESO EN ESPAÑA
1948

Bolaños y Aguilar (S. L.).—MADRID

INDICE

Págs.

CAPÍTULO III

LA DISERTACION DE 1770. Págs.

CAPÍTULO IV

EL PROBLEMA DE LA CRITICA DE LA RAZON PURA

CAPÍTULO V

SENSIBILIDAD Y ENTENDIMIENTO

CAPÍTULO VI

LAS CONDICIONES «A PRIORI» DE LA CIENCIA

CAPÍTULO VII

LA CRITICA A LA METAFISICA «TRADICIONAL»

CAPÍTULO VIII

EL PROBLEMA MORAL

CAPÍTULO IX

LA INTUICION EXTRATEORETICA DE LA INTELIGIBILIDAD DE LO REAL

CAPÍTULO X

LA FILOSOFIA DEL DERECHO Y DE LA HISTORIA

CAPÍTULO XI

EL CONCEPTO KANTIANO DE LA RELIGION

PRESENTACION

En la pequeña ciudad italiana de S. Lazzaro di Savena, cerca de Bolonia, el día 28 de septiembre de 1908, vió por vez primera la luz de este mundo la autora del libro, que hoy presentamos en traducción española. Vocación decidida a los estudios filosóficos, Sofía Vanni Rovighi se inicia muy pronto en el aprendizaje de estas disciplinas. En 1926 se inscribe en la Facultad de Filosofía y Letras de la Università Cattolica del S. Cuore, de Milán, y sigue, entre otros, los cursos de maestros tan ilustres como Chiochetti, Masnovo, Olgiati y Zamboni. En 1930 es doctora en Filosofía por la misma Universidad: su tesis versó sobre «L' immortalità dell'anima nel pensiero di G. Duns Scoto». *Habiéndose especializado, bajo la dirección de A. Masnovo en el estudio de la escolástica y filosofía medieval, Sofía Vanni Rovighi se propone ahora, terminados sus cursos académicos, este doble empeño: en el campo histórico, profundizar en el estudio de aquella filosofía; en el campo teorético, examinar hasta qué punto la problemática y soluciones de la filosofía medieval responden y satisfacen a los problemas del pensamiento moderno. Para lo primero, se dirige a París en 1934, y allí asiste a las lecciones del docto medievalista Etienne Gilson. Para lo segundo, después de atento estudio de las obras de E. Husserl, se traslada a Freiburg (in Br.) en 1932 y sigue un curso de Martín Heidegger. Más tarde, en 1938, en la Universidad de Berlín, escuchó de labios de Nicolai Hartmann luminosas lecciones sobre la filosofía contemporánea.*

La carrera didáctica de Sofía Vanni Rovighi se inaugura en el curso 1931-32 con la enseñanza de la metafísica en el Instituto Superior del Magisterio «María Immacolata» (más tarde Facultad del Magisterio de la Universidad Católica del Sagrado Corazón, de Milán). Desde 1939 enseña filosofía en esta Facultad del Magisterio. En esta cátedra, además de los cursos generales, ha desarrollado

cursos monográficos sobre las materias siguientes: la lógica de Hegel; filosofía y ciencia desde Galileo a Kant; el problema del conocimiento en Gallupi y Rosmini; el problema del conocimiento desde Descartes a Kant; la crítica kantiana de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios; la filosofía contemporánea. Desde 1945 dirige en dicha Facultad un Seminario de historia de la filosofía medieval.

La producción científica de Sofía Vanni Rovighi presenta ya un índice no pequeño. He aquí los títulos de algunas de sus obras:

L'inmortalità dell'anima nei maestri franciscani del sec. XIII. Con testi inediti. Milano, 1936, 8.º, 385 páginas.

La filosofia di Husserl. Milano, 1939, 8.º, 173 páginas.

Galileo Galilei. Antologia. Introduzione e note di S. V. R. Brescia, 1941.

La concezione hegeliana della storia. Milano, 1942, 8.º 228 páginas.

Galileo. Brescia, 1943. 125 páginas.

Heidegger. Brescia, 1945. 120 páginas.

Elementi di filosofia. Volumen I. *Introduzione e logica.* Milano, 1941; 3.ª edición, 1947. Volumen II, *Metafisica.* Ibid. 1942; 2.ª edición, 1945. Volumen III, *Filosofia della natura.* Ibid. 1947.

Introduzione allo studio di Kant. Como, 1945, 8.º, 230 páginas.

Tommaso d'Aquino. Antologia politica, a cura di S. V. R. Milano, 1947.

De sus numerosas colaboraciones en la «Rivista di Filosofia Neoscolastica» *(Università Cattolica del S. Cuore, Milano) nos place recordar las siguientes:*

La psicologia averroistica di Taddeo da Parma (23 [1931] 504-517).

La teoria spinoziana della sostanza e la metafisica tomista (número extraordinario «Spinoza nel terzo centenario della sua nascita»).

Concezione aristotelico-tomistica e concezioni moderne dell'induzione (23 [1934], 578-593).

Il «cogito» di Cartesio e il «cogito» di Husserl (número extraordinario «Cartesio nel III centenario del Discorso del metodo», 1937, 767-780).

La natura delle categorie secondo F. Brentano (30 [1938], 362-366).

L'ontologia di Nicolai Hartmann (31 [1939], 174-192).
A proposito di alcune correnti dell'idealismo italiano contemporaneo (32 [1940], 193-206).
La teoria della conoscenza in Galileo (número extraordinario «Nel terzo centenario di Galileo», 21 páginas).
Un libro sulla filosofia di M. Heidegger (36 [1942], 286-302). (Examen crítico de la obra de A. De Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*. De este libro existe traducción española: *La filosofía de Martin Heidegger*. Madrid. Instituto «Luis Vives», 1945.)
Essere reale, essere ideal, valore (36 [1944], 29-42).

Creemos que las breves noticias que anteceden, acerca de la operosidad científica de Sofía Vanni Rovighi y de su labor docente, ayudarán al lector para la estimación justa y merecida del libro que le presentamos. Es fruto madurado en muchos años de estudio, de intenso trabajo especulativo e histórico. Especulación dirigida y orientada desde un principio por una tradición filosófica, que cual ninguna otra ofrece garantías plenas del mejor éxito en la búsqueda de la verdad; tal es, para nosotros, la tradición aristotélico-tomista que Sofía Vanni Rovighi sigue con fiel observancia de sus doctrinas fundamentales. Pero este fervor por la tradición secular de la Escuela no puede significar ánimo estrecho, cerrado a todo legítimo esfuerzo de novedad y de progreso: en nuestra autora, ciertamente no. Un intenso cultivo de los estudios históricos la ha puesto en íntimo contacto con el pensamiento extraescolástico, le ha descubierto el espíritu de verdad que anima a otras escuelas y sistemas. De esta manera, aquella su devota admiración por el pasado, su espíritu tradicional es, a la vez, dúctil y ágil para, sin cesiones reprobables a un relativismo infecundo, vivir la actualidad filosófica con exacta conciencia del hondo sentido de su movilidad problemática: problemática ésta siempre nueva y viva, no obstante la eterna verdad de las soluciones logradas por aquella filosofía perenne.

Con esta disposición de espíritu se ha acercado Sofía Vanni Rovighi a la obra de Kant. Su propósito, como lo indica el título del libro, es, fundamentalmente, de iniciación, propedéutico. No se busquen, por consiguiente, en estas páginas el estudio minucioso de las fuentes del pensamiento kantiano, ni la exégesis pormenorizada de los escritos todos del filósofo alemán, y mucho menos aún el planteamiento y solución de esos más hondos problemas del kantismo, que sólo pueden dar a sentir y entender una pro-

longada convivencia con aquellos escritos y un consumado dominio del complejo itinerario de sus ideas. La iniciación que este libro ofrece, no puede comenzar por ahí. Ha de aspirar a visiones más elementales, de acceso fácil y clara inteligencia. Y, por lo mismo, el trabajo tiene que ser necesariamente sintético, parco en digresiones y exornos. Sin que esa elementalidad requerida por la índole propedéutica del libro signifique superficialidad y ligereza en el exponer y en el juzgar; la obra de Sofia Vanni Rovighi se caracteriza por todo lo contrario: por la bien medida profundidad de la exposición, por la firmeza y reflexión de los juicios.

Kant, nos dice la autora en escrito confidencial, no es un filósofo que se deja contar: él, que no quería enseñar la filosofía, sino el filosofar, impone a quien lo estudia la discusión con él mismo. Por otra parte, la crítica de las teorías expuestas era ineludible en un libro como el presente, cuyo carácter introductorio debía significar iniciación en un doble y necesario sentido: iniciación en el conocimiento de las doctrinas filosóficas de Kant e iniciación a su vez en el recto enjuiciamiento de esas mismas doctrinas. Crítica ésta que significa asimismo honda conciencia de la grave responsabilidad del historiador de la filosofía; porque sólo ante la crítica recta y justa, inspirada en la verdad eterna e inmutable, puede la varia historia del humano pensar ejercer el saludable magisterio de sus logrados aciertos y vitandos extravíos. Sofia Vanni Rovighi no entiende de otra manera este quehacer histórico: su crítica, ponderada y ecuánime, hace honor a ese supremo y magistral cometido de la historia.

Introducir más detenidamente en esta «Introducción» lo juzgo innecesario. La diáfana andadura de su desarrollo hacen guías y planos del todo inútiles. El lector, por sí mismo, comprobará muy pronto cómo a través de las páginas de este libro, Kant, el oscuro y difícil Kant, se le torna cada vez más claro y transparente: cuanto se compadece, no es menester decirlo, con las tinieblas y opacidades de su pensamiento, en aporías pródigo y tristemente fallido en la porfía de llegar a la definitiva y plena Verdad de todas las cosas.

RAMÓN CEÑAL, S. J.

En la versión, por juzgarlas de escasa utilidad para el lector español, hemos suprimido las referencias que en el texto original italiano se hacen a las traducciones en esta lengua de las obras de Kant.

ADVERTENCIA

La obras de Kant son citadas en el texto. El autor ha tenido a mano la edición de la Philosophische Bibliothek, de Meiner, de Leipzig, preparada por K. Vorländer (para la *Crítica de la razón pura* se usa la edición más reciente de R. Schmidt, de la misma colección), así como también apuntes tomados antes de la guerra, de la edición de la Academia de Berlín (KANTS: *Gesammelte Schriften*, Berlín, Reimer, después De Gruyter). Las páginas son citadas con este criterio: para la *Crítica de la razón pura* y para *La Religión dentro de los límites de la razón*, se indica la página de la edición original, cuya numeración es reproducida al margen de la edición de la Philos. Bibliothek, de Meiner. Para las otras obras se indica el número de la página de la edición de la Academia de Berlín, número que se reproduce al margen en las más recientes ediciones de la Philos. Bibliothek, de Meiner. Al indicar, más abajo, las abreviaturas usadas para los títulos de los escritos kantianos, indicaremos también el volumen de la edición de Berlín en que están contenidos.

SIGLAS

R. V. *Kritik der reinen Vernuft. A:* indica la primera edición; *B:* la segunda.
P. V. *Kritik del praktischen Vernuft* (Kants, *Ges. Schriften*, V).
K. U. *Kritik der Urteilskraft* (Kants, *Ges. Schriften*, V).
M. S. *Metaphysik der Sitten* (Kants, *Ges. Schriften*, VI).
Rel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.*

CAPÍTULO PRIMERO

EL HOMBRE Y SU OBRA

La patria y la familia.—Nació Manuel Kant en Königsberg el 22 de abril de 1724. De su ciudad natal habla así en su *Antropología:* «Una ciudad grande, centro de un Estado, en la cual se encuentran las magistraturas del Gobierno, que posee una Universidad, donde es cultivada la ciencia, y está en situación a propósito para el comercio marítimo, una ciudad que... favorece el comercio ya con los países colindantes, ya con los lejanos, como, por ejemplo, Königsberg, junto al río Pregel, puede considerarse un lugar muy apto para la ampliación del conocimiento, tanto de los hombres como del mundo; es un lugar en el que se puede adquirir tal conocimiento aun sin viajar» (1). Kant pensaba evidentemente también en sí mismo: él, que no había hecho nunca largos viajes, y, sin embargo, era tan curioso de conocer a los hombres y el mundo, tan *weltoffen,* tan abierto al mundo, y que con tanto placer se entregaba a la lectura de libros de geografía y de viajes.

Kant nació de familia modesta (2): su padre era sillero, oriundo de Memel; su madre venía de familia igualmente modesta, oriun-

---

(1) K. VORLANDER: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk;* 2 vols. Leipzig, Meiner,, 1924, vol. I, p. 4.

(2) Además de los documentos, las noticias sobre la vida de Kant nos las suministran especialmente tres biografías de contemporáneos: L. E. BOROWSKI: *Darstellung des Lebens und Charakters I. K.*, publicada en 1804, pero escrita, en parte, ya en 1792, y revisada por Kant mismo. Borowski (1740-1831), después obispo protestante de Königsberg, fué uno de los primeros discípulos de Kant: R. B. JACHMANN: *I. K. geschildert in Briefen an einem Freund,* Königsberg, 1804. Jachmann fué discípulo de Kant de 1784 a 1794; E. A. WASIANSKI: *Kant in seinen letzten Lebensjahre,* Königsberg, 1804. Wasianski fué discípulo de Kant hacia 1774, pero continuó después siendo su amigo, y tuvo mucha familiaridad con el filósofo hasta su muerte.

da de Nüremberg. Kant habla de ellos con estas palabras, en el borrador de una carta: «Mis padres (de condición artesanos), modelos de probidad, de honestidad, de orden; sin dejarme un patrimonio (mas tampoco deudas), me han dado una educación que, desde el punto de vista moral, no hubiera podido ser mejor, y por lo cual, cada vez que en ellos pienso, experimento los sentimientos de la más viva gratitud» (3). La madre, Ana Regina Reuter, era profundamente religiosa, y seguía la corriente pietista del protestantismo. El movimiento pietista surgió como reacción contra las tendencias intelectualistas del protestantismo y subrayó, sobre todo, el aspecto moral y místico de la religión. Kant, en cierta ocasión, pudo decir: «¡Dígase lo que se quiera del pietismo!, mas la gente que lo tomaba en serio se distinguía de modo digno de respeto. Poseía, en efecto, el tesoro más grande que el hombre puede tener: esa calma, esa serenidad, esa paz interior, que no es turbada por ninguna pasión. Ninguna estrechez, ninguna persecución les desanimaba; ninguna controversia era capaz de moverlos a ira o a odio» (4). Es un hermoso testimonio, si se piensa que Kant, cuando decía esto, ya viejo, se había alejado para siempre de toda religión positiva y era de hecho racionalista.

El «Fridericianum».—El jefe de la corriente pietista en Königsberg era entonces Francisco Alberto Schultz, párroco, doctor en teología, profesor en la Universidad, rector del *Collegium Fridericianum*, fundado por Th. Gehr en 1698. Propio era, en efecto, de la tradición pietista el cuidado por la educación de la juventud y la fundación de escuelas elementales y medias. La madre de Kant, frecuentando las reuniones pietistas, conoció a F. A. Schultz y mandó a su hijo al *Fridericianum*. La inspiración de esta escuela era netamente religiosa, en sentido pietista: numerosas (tal vez demasiadas) las prácticas de piedad, severa la disciplina. Un compañero de colegio, Ruhnken, escribía a Kant, muchos años después: «Anni triginta sunt ipsi, cum uterque, tetrica illa quidem, sed utili nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur.» Y parece ser que el mismo Kant decía que sentía pavor y angustia cuando pensaba en aquella esclavitud juvenil (5). Ciertamente, aquellas prácticas de piedad, demasiado numerosas y

(3) Citado por Vorländer, o. c., I, 19.
(4) Ibid., I, 18-19.
(5) Ibid., I, 41.

molestas, contribuyeron a apartar el ánimo de Kant de la religión positiva.

También el programa de estudios era fastidioso (cuarenta y dos horas semanales) y todo orientado a la formación moral y religiosa. Las veinte horas semanales de latín miraban a dar la posesión de la técnica del escribir latino, ya en prosa, ya en verso, no al conocimiento del pensamiento y del arte clásicos. A pesar de tantas horas de latín, no se leían en clase, por ejemplo, ni Livio ni Tácito; para conocerlos, Kant tuvo que recibir lecciones en privado, en unión de algún otro condiscípulo. De griego, se leía casi exclusivamente el Nuevo Testamento; tal vez no se leía ni siquiera a Homero; ciertamente nada de Platón, nada de los trágicos (6). Este programa de los estudios de bachillerato de Kant nos ilumina ya un poco sobre la formación de su pensamiento y de su carácter: era excelente, repito, para la formación moral y religiosa, era defectuoso para la formación del sentido estético e histórico. Si pensamos en la excelente formación humanística que tuvo Hegel en el liceo de Stuttgart, nos damos cuenta de uno de los elementos (uno entre muchos, se entiende) que explican la radical diferencia de *forma mentis* entre Kant y Hegel.

Los años de Universidad y preceptorado.—En la Universidad, Kant se inscribió, a lo que parece, en la Facultad de filosofía, pero se hizo por su propia cuenta un plan de estudios y quiso conocer cuantas más ciencias pudiera. Fué introducido por Martin Knutzen, extraordinario de lógica y metafísica, en el conocimiento de la física, o, como entonces se decía, «filosofía natural», de Newton. Y este conocimiento influyó profundamente en la formación del pensamiento kantiano. También aquí séanos permitido una comparación con Hegel: Hegel formó su cultura con el estudio de los clásicos y de la historia, Kant la formó con el estudio de la física (7). También el escrito con que dió término a los estudios universitarios, los *Pensamientos sobre la verdadera valoración de las fuerzas vivas* (1747), es de argu-

(6) Ibid., I, 27-38.

(7) Naturalmente, estas afirmaciones no deben tomarse en sentido exclusivo: Hégel estudió también Matemática y Física, como Kant estudió también los clásicos y la Historia; cuando se dice que el uno formó su cultura con esto y el otro con aquello, se trata de indicar el foco en el cual convergía el más vivo interés del estudiante.

mento científico (8), y dedicados a la física o a cuestiones que surgen en los confines de la física y de la filosofía están también buena parte de los escritos precríticos.

De 1747 ó 48 a 1754, Kant tuvo que emplearse como preceptor, para ganarse la vida. De sí, como preceptor, habla muy mal, en cuanto a la habilidad, pero no en cuanto al desempeño de su deber, pues en esto fué siempre su observancia exactísima. Recto y sincero como era, debía hacerse querer bien, pues uno de sus discípulos de entonces se le mantuvo muy afecto aun muchos años después. El tiempo de preceptorado fué tiempo de intenso recogimiento y estudio: Kant se hacía traer todos los libros y revistas que podía, y estaba al corriente del pensamiento contemporáneo, sobre todo en lo referente a las teorías científicas y a los problemas filosóficos por ellas planteados.

La carrera académica.—En 1755 inició la carrera académica: obtuvo el doctorado con el trabajo *De igne* y la habilitación (para la libre docencia) con el escrito *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.* Inaugura su enseñanza como libre docente. Parece que sus lecciones encontraron favor entre los estudiantes, pues Kant tenía un buen número de oyentes. Herder, que escuchó las lecciones de Kant de 1762 a 1764, nos ha dejado una descripción entusiasta de Kant como maestro. «Con el mismo espíritu con que examinaba a Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius y Hume, y seguía las leyes naturales de Newton, de Képler y de los físicos, acogía también los escritos entonces salidos a luz de Rousseau, el *Emilio* y *La nueva Eloísa,* así como todo descubrimiento natural de que recibiera noticia lo apreciaba y lo hacía siempre redundar en imparcial conocimiento de la naturaleza y en provecho del valor moral del hombre» (9).

En el período de libre docencia, Kant daba muchas horas de clase (parece que algún semestre llegó hasta las veinticuatro o veintiséis horas semanales) y sobre los más dispares argumentos: no sólo lógica y metafísica, mas también mecánica, geografía física, aritmética, geometría y trigonometría.

En 1770 quedó vacante la cátedra de lógica y metafísica en la

---

(8) Véase a este propósito el óptimo estudio de M. CAMPO: *Osservazioni sul primo lavoro precritico di Kant,* en «Rivista di Filos. Neoescolastica», 35 (1943), 265-295.

(9) Citado por P. MARTINETTI, *Antologia kantiana,* p. 8.

Universidad de Königsberg, y Kant pudo, al fin, llegar a ser profesor ordinario. Para obtener este grado publicó la disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Teniendo ya ahora un sueldo fijo y seguro, pudo disminuir sus horas de clase y dedicarse más libremente al trabajo personal.

Borowski refiere que Kant seguía un texto en su enseñanza, texto que para la metafísica y la ética fué casi siempre Baumgarten; pero en este trabajo debió ser, con el correr de los años, cada vez más personal. Un discípulo refiere que el manual empleado por Kant tenía los márgenes y los espacios interlineales todos cubiertos por las apostillas y modificaciones que Kant mismo hacía; y hasta algunas páginas estaban del todo cubiertas con una hoja pegada encima y toda ella escrita por el filósofo, de manera que del manual original bien poco debía quedar (10). Kant mismo, en un apunte de 1796, nos ha dejado sus observaciones sobre las relaciones entre la enseñanza y el trabajo personal: «El profesor universitario tiene, respecto del estudioso privado, esta ventaja en la elaboración de la ciencia: que, puesto que se debe preparar para cada nuevo curso de su materia y debe prepararse para cada lección (como es justo que lo haga siempre), se le abren, en parte durante la preparación, en parte —lo que sucede a menudo—durante las lecciones, siempre nuevas vistas y nuevos horizontes, que le sirven poco a poco para fundamentar más y ampliar lo que ya había anteriormente pensado. Y en el trabajo personal no puede ser de otra manera sino así. Mucho antes de la publicación de un sistema, algunas proposiciones, junto con las nuevas observaciones a ellas dedicadas, cogidas por la pluma del oyente que toma apuntes, cuando gustan por su novedad o fecundidad, circulan en varias copias, pues el maestro se limita todavía a añadir aquí y allá entre las líneas de su manual algunas proposiciones; no ha madurado aún su sistema y sólo más tarde se atreverá a presentarse con el nuevo sistema» (11). Tenemos con esto una idea de cómo fué madurando el criticismo kantiano.

Los años de 1771 a 1781 fueron años de más intensa meditación; en este período, a diferencia de lo que hiciera antes, Kant no publicó casi nada y se dedicó enteramente a la elaboración de su sistema. En 1781 salió la primera edición de la *Crítica de*

---

(10) VORLANDER, o. c., II, 57.
(11) Ibid., II, 59.

la razón pura. Después, las otras obras siguieron con cierta rapidez: en 1783, los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, que quieren ser una exposición en forma más fácil de las teorías expuestas en la *Crítica;* en 1785, los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres;* en 1786, los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza;* en 1787, la segunda edición de la *Crítica de la razón pura;* en 1788, la *Crítica de la razón práctica;* en 1790, la *Crítica del Juicio.*

También su carrera de profesor iba adelante prósperamente: había llegado al grado de profesor ordinario cuando era ya bastante estimado, y su fama era cada vez mayor y más reconocidos sus méritos. Particular estima tenía de él el ministro de Instrucción de Federico II, Von Zedlitz (al cual dedicó la *Crítica de la razón pura*), y que le escribía de igual a igual y hasta con veneración y se hacía enviar a Berlín los apuntes de las lecciones de Kant (12).

Después de la muerte de Federico II, en 1786, y la subida al trono de Federico Guillermo II, anti-iluminista y conservador, que tomó como ministro en 1788 a J. C. Wöllner, Kant tuvo menos fortuna con el gobierno de Berlín; más aún: en 1794, la publicación de *La religión dentro de los límites de la razón* dió lugar a doloroso incidente. Las cosas sucedieron de esta manera. En 1788, Wöllner había promulgado un «Edicto de religión» y había establecido la censura previa de libros y periódicos. En 1792, Kant envió a la revista *Berlinische Monatschrift* un artículo sobre el «Mal radical en la naturaleza humana», que no fué visto con buenos ojos por la censura, pero que lo dejó pasar «porque sólo los doctos profundos leen los escritos de Kant». Un segundo artículo «Sobre la lucha del principio bueno y del principio malo en el hombre», enviado a la misma revista, no fué dejado pasar por la censura. Entonces Kant reunió este artículo con el ya publicado y con otros dos más en un volumen con el título *La religión dentro de los límites de la razón*, para el cual obtuvo la aprobación de la Facultad filosófica de Jena; lo publicó en 1793. El 12 de octubre de 1794 recibió una orden del Rey, redactada por Wöllner, en la que se desaprobaba su libro como contrario a la Escritura y a la doctrina cristiana, y se amonestaba al filósofo a no exponer doctrinas semejantes en lo futuro, so pena de severas medidas. Kant respondió que obedecería, como súbdito

(12) Ibid., I, 207.

fiel del Rey, y que no hablaría más de religión ni en sus escritos ni en sus lecciones. Entre los manuscritos de Kant se encuentra un apunte escrito en este período, que dice: «Renegar de las íntimas convicciones propias es cosa despreciable; pero callar en un caso como el presente es deber de súbdito; y si todo lo que se dice debe ser verdad, no es, sin embargo, un deber decir públicamente todo lo que es verdad.» En 1797 moría Federico Guillermo II, y la situación para Kant cambiaba favorablemente. Fué abolida la anterior censura y Kant pudo contar públicamente, en el prólogo de *La lucha de las Facultades*, la historia de su incidente.

El semestre estival de 1796 fué el último de la enseñanza universitaria de Kant. Trabajó todavía en una obra que hubiera debido intitularse *Sistema de la filosofía pura*, y que quedó inacabada, en estado fragmentario.

Después de un progresivo debilitamiento, Kant moría el 28 de febrero de 1804.

El carácter.—Kant fué un hombre profundamente honesto, sujeto al propio deber, sincero. Nacido pobre, sin un sueldo fijo hasta los cincuenta años, nunca contrajo deudas ni arrastró su dignidad humana delante de los poderosos; no buscó otro medio para vivir que el trabajo asiduo y fatigoso. Fué morigerado y parco en sus dispendios, tanto, que pudo hacer también algunos ahorros. No se dejó fascinar por el dinero ni por la gloria: cuando el ministro Von Zedlitz le ofreció, en 1778, una cátedra en la Universidad de Halle, donde hubiera recibido un sueldo más del triple mayor que el que tenía en Königsberg (13) y un número mucho mayor de discípulos, Kant lo rehusó y se mantuvo en esta actitud aun cuando el ministro le ofreció también un título honorífico (el de *Hofrat*) si accediera a su traslado a Halle. En una carta a Marcos Herz decía Kant que la mayor ganancia y la mayor fama no le atraían nada; que si le hubiera gustado poder difundir las ideas que juzgaba verdaderas entre un número mayor de personas, pero que sus escasas energías físicas le aconsejaban no dejar «una posición tranquila — así escribe Kant — perfectamente adaptada a mis exigencias, en la que se alternan el trabajo, la especulación, la conversación; en la cual mi ánimo, fácilmente

---

(13) En Königsberg recibía doscientos treinta y seis táleres; en Halle le ofrecieron ochocientos.

impresionable, pero libre de afanes, y mi cuerpo, todavía más caprichoso, pero nunca enfermo, pueden mantenerse ocupados sin experimentar fatiga» (14).

En la vida cotidiana era Kant fidelísimo a las reglas que se había impuesto: su criado tenía orden de despertarlo cada mañana a las cinco, y atestiguó que el filósofo era siempre puntual en el abandonar el lecho. Con qué escrupulosidad cumpliera sus deberes de maestro, lo atestigua el pasaje citado, donde dice que el profesor debe prepararse para cada hora de lección. Cumplía también con exactitud los deberes menos gratos. En 1766 aceptó, probablemente por necesidades económicas, el puesto de vice-bibliotecario de la *Schlossbibliothek* de Königsberg. La biblioteca estaba abierta dos tardes a la semana, y Kant debía estar allí a disposición de los estudiosos. Dice Vorländer que la biblioteca carecía de calefacción y tenía el pavimento de piedra, lo cual, sin duda, la hacía muy poco acogedora en invierno: el frío, al parecer, era tanto, que hasta la tinta se helaba. Y, sin embargo, los archivos de la biblioteca no dan testimonio de que nadie se lamentara porque en invierno la biblioteca estuviera cerrada en los días establecidos durante los años en que fué bibliotecario Kant, mientras que de los mismos archivos resulta que hubo quejas por este defecto en los períodos anterior y posterior (15).

Kant se encontraba a gusto en compañía de amigos, pero éstos los escogía preferentemente fuera del mundo académico: no le agradaba de ninguna manera discutir de filosofía cuando estaba en conversación: tal vez le parecía la filosofía cosa demasiado seria para que se pudiera hacer de ella tema de brillante conversación; era demasiado intensa su dedicación a la investigación filosófica, y por lo mismo sentía necesidad de recrearse y de hablar de otras cosas cuando estaba con los amigos.

Tuvo vivo el sentido de la belleza natural, mas quizá no tan vivo el de la belleza artística. Por lo demás, todo lo que en la vida humana es extra o suprarracional no encontró comprensión en él: de la moralidad quiso desterrar todo elemento extrarracional; quiso reducir la religión a pura razón, mostrándose así cerrado para entender el elemento específico de la religión, que es suprarracional. Tampoco fué muy abierto a los afectos: ayudó a sus hermanos más pobres por deber, pero no quiso tener que

(14) VORLÄNDER, o. c., I, 206.
(15) Ibid., I, 180.

ver mucho con ellos; no veía casi nunca a las hermanas, que residían en Königsberg, y las cartas de su hermano tenían que esperar años dos líneas de respuesta. Se ha notado también que Kant tuvo muchos amigos en sentido lato, pero ningún amigo íntimo.

Porque el hombre no es sólo razón, se puede, se debe notar que en el hombre Kant hubo deficiencias: particularmente grave es, a nuestro parecer, la religiosa; mas porque el hombre es hombre por la razón, se debe reconocer que Kant fué un hombre. Y no es poco, aun para un filósofo.

CAPÍTULO II.

LA EVOLUCION DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA PREKANTIANA

1. EL OBJETO DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE.

Interprétese como se quiera el significado profundo de la filosofía de Kant, sea cual fuere el problema que se juzgue fundamental en el pensamiento kantiano (gnoseológico, metafísico, moral-religioso), una cosa, sin embargo, nos parece indiscutible: y es, que la *Crítica de la razón pura* se propone examinar hasta dónde puede llegar un conocimiento riguroso, esto es, necesario y universal, y que, por tanto, se desarrolla en ella una teoría del conocimiento. ¿En qué situación se encontraba, en la época de Kant, la especulación filosófica en torno al problema del conocimiento?

Para responder a esta pregunta, consideramos oportuno referir, siquiera sumariamente, cómo surge el problema del conocimiento en la filosofía moderna.

Galileo.—El problema del conocimiento surge en el pensamiento moderno en estrecha conexión con el problema de la ciencia de la naturaleza, de la nueva ciencia de la naturaleza; menester es, pues, aludir a uno de los adelantados de la nueva ciencia, a Galileo, que el mismo Kant recuerda en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura.*

Para ver en qué consiste la novedad de la ciencia galileana, recordemos cuál era el concepto tradicional, aristotélico, de ciencia. Ciencia es, tanto para Aristóteles como para Galileo, conocimiento demostrado, y demostrar una proposición significa hacer ver que ella está necesariamente conexa con otra ya conocida, de manera que ésta permanece o cae con aquélla. El

proceso demostrativo, para ser eficaz, o sea, para hacer ver la verdad de la proposición demostrada, debe partir, en último análisis, de proposiciones cuya verdad sea notoria inmediatamente. Además, puesto que una proposición singular no puede actuar de premisa en una demostración (1), la ciencia debe apoyarse sobre proposiciones inmediatamente evidentes, necesarias y universales. Tales proposiciones son llamadas por Aristóteles *axiomas*.

¿Cómo se llega al conocimiento de los axiomas? Por inducción δι'ἐπαγωγῆς, a partir de la experiencia. Aquí también la concepción aristotélica parece idéntica a la de Bacon y Galileo. Pero el concepto aristotélico de ἐπαγωγή es bastante más amplio que el baconiano de inducción, y en particular cuando se trata de ciencia perfecta, como es, por ejemplo, la matemática y, como Aristóteles esperaba pudiera ser también la «física», el proceso epagógico (2) se desarrolla así: el entendimiento humano capta por abstracción (también la abstracción la llama Aristóteles ἐπαγωγή) la esencia de una cosa, y la expresa con la *definición*; analizando tal esencia descubre una *propiedad* de ella; atribuye tal propiedad a la esencia, y haciendo esto formula el *axioma*. Por consiguiente, según el concepto aristotélico de ciencia: 1), de la experiencia se va a la definición y de la definición al axioma; 2), el axioma enuncia de la cosa la *propria passio*, esto es, una cualidad (3). Por el contrario, veremos que, según el concepto galileano de ciencia: 1), se va de la experiencia al axioma (ley) y del axioma a la definición (la definición de cuerpo grave, por ejemplo, es la del cuerpo sujeto a la ley del movimiento uniformemente acelerado); 2), el axioma enuncia una propiedad cuantitativa, expresa la relación en términos matemáticos.

Expuestas sintéticamente las conclusiones a que llega Galileo acerca del método para descubrir los principios, los axiomas de la ciencia de la naturaleza, veamos ahora cómo llegó a tales conclusiones. El primer canon arriba enunciado había sido ya propugnado por Bacon, mientras que acerca del segundo punto Bacon es todavía un medieval y balbucea una ciencia de la na-

(1) De una demostración rigurosa, o sea, deductiva.

(2) Séanos permitido llamarlo así, con el término griego, porque hoy entendemos por proceso deductivo una cosa algo distinta, como en seguida veremos.

(3) Para el punto 1), véase ARISTÓTELES, Anal. Post., especialmente I, capítulos II, IV, VI, XVIII; II, caps. III, XV. Para el punto 2), véase cómo efectivamente procede Aristóteles en la construcción de su física; por ejemplo, en los primeros capítulos del *De Coelo*.

turaleza de tipo cualitativo. En una página notabilísima de *Delle macchie del sole,* Galileo observa que no conocemos las esencias específicas de las cosas naturales, y que tales esencias no se nos revelan ni siquiera a través de las cualidades, porque de las cualidades tenemos solamente una «noticia... más vecina y dependiente de más sentidos, pero no intrínseca» de las cosas (4). Con otras palabras: de las cualidades corpóreas tenemos solamente sensaciones, no conceptos. Para tener una «noticia intrínseca», esto es, un verdadero concepto de las cosas naturales, debemos limitarnos a «algunas de sus afecciones, como el lugar, el movimiento, la figura, la grandeza, la opacidad, la mutabilidad, la producción y el desarrollo». Ahora bien: si advertimos que las cosas de que habla Galileo son las manchas solares, nos daremos cuenta de que todas las afecciones aquí enumeradas son expresables en términos cuantitativos, matemáticos; también la opacidad, la mutabilidad, la producción y el desarrollo se miden por los cambios de la superficie ocupada por las manchas y por la velocidad de tales cambios. En la *Nuove Scienze* Galileo afirma explícitamente que la *novità* de sus investigaciones científicas consiste precisamente en haber expresado en términos matemáticos las leyes del movimiento (5).

Con estos nuevos «preceptos de arquitectura», Galileo funda un nuevo tipo de saber: la física como ciencia, la física matemática. Mas suele decirse que todo filósofo tiene razón en lo que afirma y yerra en lo que niega, y la frase podría aplicarse a Galileo. Pues, ¿qué es lo que Galileo niega? 1), Niega valor a todo saber, acerca del mundo corpóreo, que no sea la física matemática; 2), niega precisamente la existencia física de lo que no es objeto de la física matemática. Con otras palabras: 1), niega valor a la filosofía de la naturaleza que está conglomerada con la física de Aristóteles; 2), niega la existencia física de las cualidades corpóreas.

---

(4) *Lettera terza a M. Velseri. Delle macchie del sole. Opere.* Ediz., Naz., vol. V, pp. 187-188.

(5) «De subiecto vetustissimo novissimam promovemus scientiam. Motu nil forte antiquius in natura, et circa eum volumina nec pauca nec parva a philosophis conscripta reperiuntur...; verum, juxta quam proportionen eius fiat acceleratio, proditum hucusque non est... Observatum est, missilia, seu proiecta, lineam qualitercumque curvam designare: veruntamen eam esse parabolam nemo prodidit.» *Nuove Scienze,* giorn. 3, *Opere,* VIII, p. 190. Al principio de la obra había dicho ya Galileo que la novedad de su ciencia consistía en el hecho de que sus especulaciones todas eran «demostradas geométricamente». Ibid., giorn., I, p. 54.

Galileo tiene toda la razón cuando observa que de las esencias de los cuerpos y de las cualidades no tenemos conceptos específicos; mas por esto no deja de ser verdad que de ellos poseemos conceptos genéricos: las concebimos como entes, como mudables, como substancias o cualidades; podemos, por ende, elaborar una doctrina del mundo corpóreo considerado bajo estos aspectos universalísimos, considerado como ente extenso y mudable, y tal doctrina es la filosofía de la naturaleza o cosmología. Debemos reconocer que en el tiempo de Galileo no era fácil distinguir la parte que hoy llamaríamos científica de la parte filosófica de la *physica* aristotélica; Galileo, ciertamente no las distingue, y, en nombre de la nueva física como ciencia, condena también la filosofía natural de Aristóteles. Puesto que un conocimiento específico de la naturaleza sólo es posible considerando su aspecto cuantitativo, era fácil resbalar a la conclusión, a la cual, en efecto, Galileo resbala, de que en la naturaleza sólo existe lo que se puede conocer específicamente, esto es, sólo el aspecto cuantitativo. No existen mutaciones substanciales, sino simples transposiciones de partes (6); no existen fuera del sujeto senciente las cualidades corpóreas. Es de sobra conocido, para que sea menester transcribirlo, el pasaje del *Saggiatore*, en el que Galileo afirma que «los sabores, olores, colores, etc...., tienen solamente su residencia en el cuerpo sensitivo, de manera que, suprimido el animal, se quitan y aniquilan todas estas cualidades» (7). Limitémonos tan sólo a hacer dos observaciones a este respecto. El argumento fundamental con el que Galileo niega la «fisicidad» de las cualidades corpóreas, es que son solamente sensibles y no inteligibles (8); en substancia, que no pueden ser objeto de una ciencia rigurosa, de una física como ciencia. En segundo lugar, para Galileo las cualidades residen en el *cuerpo sensitivo*, no en el alma; o sea, son una realidad fisiológica, no una realidad psíquica. Ahora bien, lo fisiológico es una especie del género «físico»; con otras palabras: el cuerpo sensitivo es siempre un cuerpo, no es ciertamente una idea, una imagen, un «hecho subjetivo». Un fenómeno fisio-

(6) *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, giorn., I; *Opere*, VII, páginas 64-65.

(7) *Opere*, VI, p. 349.

(8) «... se i sensi non ci fussero, scorta, forse il discorso o l'immaginazione non v'arriverebbe già mai.» *Opere*, VI, p. 349. Para un análisis más amplio de esta afirmación galileana, remito a mi artículo «La teoria della conoscenza in Galileo», en el vol. *Nel terzo centenario della morte di G. G.*, publicado por la Università Cattolica del Sacro Cuore. Milano, 1942.

lógico es tan real y macizo cuanto lo es el organismo en el cual se desarrolla (he aquí por qué se ha dicho antes que Galileo niega la *fisicidad*, no la objetividad de las cualidades corpóreas).

Descartes.—Si se quisiera expresar de modo más determinado la concepción a la cual Galileo da el primer impulso, se habría de decir así: el mundo no viviente es pura extensión en movimiento; sólo en los vivientes, o mejor, sólo en los animales, se forman las cualidades. Como sólo en los animales hay un sistema nervioso, así sólo en ellos se dan cualidades; el sistema nervioso tendría la función, no ya de hacernos descubrir cualidades corpóreas, sino de fabricarlas, así como el estómago no descubre los jugos gástricos, sino que los fabrica. Esta concepción (que, lo repetimos, nada tiene que ver con el subjetivismo, porque, así como el hecho de ser segregados por el estómago no quita ninguna realidad a los jugos gástricos, así el hecho de ser fabricadas por el sistema nervioso no quitaría ninguna realidad a las cualidades corpóreas), no es ciertamente absurda; pero, ¿puede insertarse coherentemente en una filosofía de la naturaleza, en una concepción sistemática del mundo corpóreo?

Galileo no se plantea este problema, porque no es filósofo: lanza allá una idea y no se preocupa de desarrollarla hasta el fondo; mas Descartes, que es filósofo, ve la dificultad de la posición galileana (9), que se queda a mitad de camino entre la concepción tradicional y el mecanicismo. ¿Cómo se explica el salto entre el mundo infrasensitivo—pura extensión—y el mundo sensitivo, por decirlo así, cualificado y cualificador? ¿Qué hay de *más* en el cuerpo sensitivo que lo hace capaz de producir la cualidad? Este *más* corre el riesgo de asemejarse mucho a las formas substanciales de los escolásticos, de las cuales tanto horror siente Descartes (10).

---

(9) No quiero con esto afirmar (aunque en verdad la cosa no es imposible) que Descartes hubiera meditado el pasaje del *Saggiatore*, de Galileo: quiero sólo decir que el problema de las cualidades, planteado por el desarrollo de la física moderna, no podía ser definitivamente resuelto por una teoría como era la galileana.

(10) En su *Carta al traductor* de los *Principios de Filosofía*, Descartes polemiza con los aristotélicos, observando que Aristóteles ha hecho pasar como principios filosóficos verdaderos y seguros proposiciones de ninguna manera seguras, y que de todos los otros no han hecho sino repetir estos principios sin preocuparse de su comprobación. Ahora bien: ¿cuáles podrán ser estos principios? Descartes cita algunos: por ejemplo, que los cuerpos terrestres sean pesados, aunque de hecho no conocemos cuál sea

Descartes da un paso adelante. Galileo había dicho: las cualidades son realidades fisiológicas; Descartes dice: las cualidades son realidades psíquicas, pensamientos, sentimientos, ideas. Y de aquí la pregunta: ¿qué es aquel *más* que da el ser a la cualidad? Descartes responde: el alma, la *res cogitans*. Las cualidades son modos de la *res cogitans* y, por consiguiente, sólo existen donde se da el pensamiento, es decir, no en el animal, como decía Galileo, sino solamente en el hombre. El dualismo cartesiano de la *res extensa* y *res cogitans* nace de la exigencia de llevar el mecanicismo hasta sus últimas consecuencias.

Tratemos ahora de documentar brevemente estas afirmaciones nuestras.

El mecanicismo (o sea la reducción de la naturaleza a pura extensión y movimiento), Descartes lo acepta porque una naturaleza reducida a pura extensión y movimiento se presenta como plenamente inteligible. La regla primera del método en el *Discours*, la que pone como criterio de verdad la claridad y distinción, implica ya el mecanicismo, puesto que Descartes considera claro y *distinto* solamente lo que es plenamente inteligible para el hombre, esto es, en el mundo corpóreo, la extensión. Esto resulta de un pasaje paralelo a la primera regla del método, en las *Regulae ad directionem ingenii*, y de la definición de la idea distinta que da Descartes en los *Principia philosophiae*. En las *Regulae*, Descartes dice: *II. Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam et indubitatam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere.—III. Circa objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri vel certum deducere, quaerendum est...* Pues bien, al comentar la *II Regula*, Descartes observa que de muy pocas cosas es el conocimiento cierto e indubitable, *adeo ut, si bene calculum ponamus, solae supersint Arithmetica et Geometria ex scientiis iam inventis, ad quas huius regulae observatio nos reducat*. Y la razón de esto es porque estas ciencias *circa objectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum, sed totae consistunt in conse-*

la esencia de la gravedad. «Se puede decir otro tanto del vacío y de los átomos, como también del calor y del frío, de la sequedad y de la humedad, de la sal, del azufre y del mercurio, y de todas las cosas semejantes, que algunos han supuesto como sus principios.» *Oeuvres de Descartes*, edic. Adam et Tannery, vol. IX, *Principes de la philosophie*, p. 8. Se ve, pues, que la oposición de Descartes al aristotelismo y, por tanto, la «novedad» de Descartes, nace sobre el terreno de la física.

quentiis rationabiliter deducendis (11). Claro y distinto, por consiguiente, sólo es el objeto de la aritmética y de la geometría. Esta tesis de la obra juvenil está plenamente confirmada en los *Principia Philosophiae*: «Llamo *claro* el conocimiento que está presente y manifiesto a un espíritu atento..., y *distinto*, el que es de tal manera preciso y diferente de todos los otros que no comprende en sí ninguna otra cosa fuera de lo que aparece manifiestamente al que lo considera» (12). Es, por tanto, conocido clara y distintamente sólo aquello que el entendimiento puede comprender exhaustiva y adecuadamente. Descartes lo ejemplifica en el párrafo siguiente: el conocimiento que tengo de un dolor es claro, pero no distinto, porque no conozco perfectamente la naturaleza del dolor, no sé dónde tiene su sede, si en el cuerpo o en el espíritu, etc. Ahora bien: las cualidades corpóreas no son conocidas distintamente; por consiguiente, no son verdaderas. «Si uno reflexiona en lo que se le es representado por el color o por el dolor, ciertamente encontrará que no tiene conocimiento de tales cualidades. Principalmente, si considera que conoce la magnitud en los cuerpos que percibe, o la figura o el movimiento, al menos lo que va de un lugar a otro (porque los filósofos, fingiendo otros movimientos, han demostrado no conocer su verdadera naturaleza), o la posición de las partes, o la duración o el número, y las otras propiedades que conocemos claramente en todos los cuerpos, de modo en verdad diverso de como conoce qué es el color en el mismo cuerpo, o el dolor, el olor, el gusto, el sabor... Es, pues, evidente que, cuando decimos a alguno que percibimos colores en los objetos es como si le dijéramos que percibimos en estos objetos un no sé qué cuya naturaleza ignoramos, mas que en nosotros mismos produce un cierto sentimiento bastante claro y bastante manifiesto que se llama el sentido de los colores» (13). También, por consiguiente, las cualidades pueden ser conocidas clara y distintamente, «con tal que las consideremos simplemente como *pensamientos*» (14).

Así, pues, las cualidades corpóreas se han convertido en sen-

---

(11) *Oeuvres*, edic. cit., X, pp. 363-365; subrayados míos. Recuérdese la frase de Galileo a propósito de la cualidad: «... se i sensi ci fussero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se etessa non v'arriverebbe già mai.» A la *experientia* corresponden *i sensi*; a las *consequentiae rationabiliter deducendae*, el *discorso*.

(12) *Principia philosophiae*, I, 45; edic. cit., vol. VIII; p. 22.

(13) Ibid., I, nn. 68-70.

(14) Ibid., I, 68.

timientos, pensamientos; por el contrario, la extensión es un objeto conocido clara y distintamente. Mas la solución dada al problema del conocimiento de las cualidades impone también la solución que se ha de dar al problema del conocimiento de la extensión. De hecho, a nuestro conocimiento las cualidades se presentan como extensas y la extensión como cualificada (15); pues bien, ¿cómo se podría sostener que, cuando vemos, por ejemplo, una extensión coloreada, percibimos un cuerpo revestido de un sentimiento o de un pensamiento? Sólo faltaba decir, como de hecho Descartes dice, que conocemos siempre y solamente ideas (16), que algunas ideas, empero, como la de la extensión, llevan en sí la garantía de correspondencia con la realidad exterior, y esto porque son puras ideas plenamente inteligibles, sin mezcla de elementos sensibles, sin derivarse por ende de la experiencia, mas son innatas a nuestro espíritu, porque Dios nos las ha puesto en él; por el contrario, las ideas de las cualidades no llevan en sí tal garantía y son, por tanto, puras realidades psíquicas.

Locke, Berkeley, Hume.—Descartes, aunque ha reducido a ideas los objetos inmediatos del conocimiento, distingue, sin embargo, todavía la «realidad objetiva» de la «realidad formal» de la idea. Realidad objetiva es lo que la idea representa, el ideado; realidad formal es lo que la idea es, o sea el idear. Nosotros llamaríamos aspecto lógico o intencional de la idea lo que Descartes llama realidad objetiva, y aspecto psíquico o físico, lo que Descartes llama realidad formal.

Con Locke: 1), desaparece la diferencia específica entre ideas innatas e ideas adventicias; 2), se borra la distinción entre el aspecto intencional y el aspecto psíquico de la idea. Con estas consecuencias: 1), caduca la garantía de que algunas ideas correspondan a una realidad extrasubjetiva; 2), se atribuye a la

---

(15) En la *II Meditación*, después de haber propuesto el famoso ejemplo de la cera, para demostrar que toda la substancia de los cuerpos consiste en la extensión, la cual es un objeto puramente inteligible, Descartes pregunta: «¿Cuál es esta cera, que no puede ser concebida sino por el entendimiento o por el espíritu? Ciertamente es la misma que veo toco, imagino, y la misma que conocía desde el principio.»

(16) Después de haber dicho que, antes de la investigación filosófica, creemos en la existencia de muchas cosas, o sea de los cuerpos que nos rodean, Descartes se pregunta: «Mas, ¿qué es lo que concibo en ellas clara y distintamente? Ciertamente, nada más que esto: que las ideas o los pensamientos de estas cosas se presentaban a mi espíritu.» *Meditationes*, III; *Oeuvres*, edición cit., vol. VII, p. 35.

idea como ideato la propiedad de inherir al sujeto, propiedad que es sólo característica de la idea como idear.

Examinemos por separado los dos puntos aludidos.

Locke niega la existencia de ideas innatas; todas las ideas, según él, se derivan de la experiencia: son, en sentido cartesiano, adventicias; también la idea de extensión. No hay, pues, garantía divina de su correspondencia con la realidad exterior. «Tener la idea de una cosa en nuestro espíritu no prueba más la existencia de tal cosa de lo que prueba la imagen de un hombre que este hombre exista en el mundo, o más de lo que la visión de un sueño haga que el sueño sea cosa verdadera.» Si Locke mantiene todavía un puente entre las ideas y las cosas, más es en virtud de un cierto buen sentido que por la coherencia del sistema. Es sabido cuál es el puente para Locke: es el principio de causalidad. «Por esto—prosigue en el pasaje antes citado—, es el acto de recibir las ideas del exterior lo que nos da noticia de la existencia de las cosas distintas de nosotros y lo que nos hace conocer que en un momento determinado existe algo fuera de nosotros, que es la causa de aquella idea en nosotros mismos...» (17). Mas, ¿cómo se puede saber que se reciben las ideas de las cosas, si se conoce siempre y sólo ideas y nunca cosas? Locke mismo se da cuenta de la debilidad de tal puente, al reconocer que la certeza suministrada por la percepción es la mayor que podemos tener acerca del mundo corpóreo, y que tal certeza, empero, no es absoluta (18).

Así también carece de razón en Locke la distinción entre cualidades primarias y secundarias. En Galileo y Descartes la distinción entre extensión y movimiento, de una parte, y cualidades sensibles, de la otra, era la distinción entre inteligible y sensible; mas para Locke todo es, en último análisis, sensible, todo se deriva de la experiencia; por consiguiente, aquella distinción no tiene ya razón de ser.

En cuanto al segundo punto, notemos la ambigüedad del término *idea* en Locke: la idea es definida como el objeto inmediato del conocimiento (y así es considerada en su aspecto intencional); mas, por otra parte, es colocada, sin justificación ninguna, en la mente (lo que pertenece sólo a su aspecto psíquico).

Tal ambigüedad es resuelta por Berkeley y Hume: para Ber-

(17) *An Essay concerning Human Understanding*, IV, cap. II, §§ 1, 2.
(18) Ibid., § 9.

keley, el idear absorbe el ideato, la idea es un hecho del espíritu, existe sólo como actividad del espíritu; como ideato, de suyo, no existe; por el contrario, en la filosofía de Hume el ideato absorbe el idear. Tanto para el uno como para el otro, la realidad corpórea se resuelve totalmente en idea, mas para Berkeley las ideas sólo existen en los espíritus que las perciben, mientras que para Hume no existen espíritus percipientes, sino sólo ideas; es decir, existe solamente lo que aparece, mientras aparece, tal como aparece.

A propósito del idealismo de Berkeley, hacemos dos observaciones: la primera es que su famoso *esse est percipi* se refiere solamente al ser de las ideas, no a todo el ser (19), e ideas son para Berkeley los objetos de los sentidos, las cualidades corpóreas, agrupadas entre sí de modo vario; la substancia percipiente, el espíritu, no es de hecho una idea ni es conocida mediante una idea (20). Así, pues, el problema de la naturaleza de las ideas en Berkeley es todavía el problema de la naturaleza del mundo corpóreo.

Segunda observación: Berkeley tiene el mérito de haber puesto de relieve el absurdo de la concepción mecanicista y de todo realismo sedicente mediato o crítico, según el cual una realidad reducida a pura extensión, no percibida e ininteligible, debería ser, no se sabe por qué milagro, conocida a través de un mundo de ideas, que siendo por su naturaleza inteligibles, serían radicalmente heterogéneas respecto del mundo «real» que habrían de dar a conocer.

Es conocida la solución más coherente del empirismo, la de esa corriente que, reduciendo los objetos sensibles a ideas, no admite un acceso extrasensible a la realidad: la solución de Hume. Toda la realidad (mundo corpóreo y sujeto cognoscente) no es otra cosa que un haz de percepciones. «La mente es una especie de teatro, donde las diversas percepciones hacen su aparición, pasan y vuelven, se deslizan y mezclan con infinita variedad de comportamientos.» Pero Hume se da cuenta de que el *teatro*, en el que las percepciones aparecen, haría mengua a la pureza de su fenomenismo, y se apresura a añadir: «Y no se entienda mal la comparación del teatro: para constituir la mente

---

(19) «*Cosa* o *ser*, es, entre todas, la denominación más general: comprende debajo de sí dos categorías netamente distintas y heterogéneas, que no tienen de común nada más que la denominación genérica, esto es, los espíritus y las ideas.» *Principios del conocimiento*, n. 89.

(20) Ibid., n. 89.

no se da otra cosa que las percepciones sucesivas...» (21). Así la realidad queda reducida a un aparecer, que es aparecer de nada y aparecer a ninguno. No se da ya ni la cosa que aparece, ni el sujeto al cual aparece; y, sin embargo, se da el aparecer: contradicción en los términos.

Observaciones críticas.

Subjetivismo y mecanicismo.—La teoría, tan universalmente extendida en el pensamiento moderno, que el conocimiento sensible atestigua solamente la modificación subjetiva, no la cosa en sí, nace, por tanto, de una exigencia de la filosofía de la naturaleza. Debemos preguntarnos si se trata de una verdadera exigencia o de una pseudoexigencia.

El gran descubrimiento galileano es éste: no se puede elaborar una física como ciencia rigurosa empleando conceptos cualitativos, porque de las cualidades tenemos sólo percepciones sensibles, no conceptos. ¿Era legítimo deducir de aquí, como lo dedujo Galileo, que las cualidades corpóreas no tienen existencia física?

No lo parece. Para que la deducción fuera legítima, sería necesario que el intelecto sea la medida de la realidad, que exista sólo lo que es plenamente inteligible para el hombre. Ahora bien: ésta no es una afirmación inmediatamente evidente, y, por consiguiente, no se la puede asumir como un presupuesto. Al menos debería estar demostrada; por el contrario, no la encontramos demostrada, sino puesta tácitamente en la base de un proceso de pensamiento, del cual se desarrolla el subjetivismo moderno. Proceso, por tanto, que nos parece una gran petición de principio.

Hemos citado antes a Galileo como el primero que, en nombre de exigencias científicas, ha negado la fisicidad de las cualidades corpóreas; dijimos, sin embargo, que Galileo se limita a confinar las cualidades sensibles en el mundo animal, sin negar su corporeidad. El gran teorizante de la subjetividad (psiquicidad) de las cualidades es Descartes, y hemos visto cómo esta teoría suya está del todo imperada por su mecanicismo. Pero un

---

(21) *Tratado sobre la inteligencia humana* (libro I del *Tratado sobre la naturaleza humana*), parte IV, sec. 6.

mecanicismo riguroso se ha demostrado que es impensable. ¿Qué es este mundo corpóreo reducido a pura extensión en movimiento? Las objeciones idealistas contra la existencia de la materia, desde las de Berkeley hasta las de los idealistas contemporáneos (que se vuelven, en realidad, contra la existencia de un mundo corpóreo entendido cartesianamente), ponen bien de relieve su impensabilidad.

Además, ¿cómo se explica la posibilidad de una relación entre el espíritu (sede de todo lo que es cualitativo, según la concepción cartesiana) y la extensión pura? Y, sin embargo, se da la relación; se da en el hombre, esta piedra de obstáculo de toda concepción mecanicista. Es sabido que la relación entre alma y cuerpo se declaró inexplicable en la concepción cartesiana de la realidad, y las soluciones inverosímiles de este problema, desde la cartesiana de la glándula pineal hasta la ocasionalista de Malebranche y la leibniziana de la armonía preestablecida, se sucedieron una detrás de otra (22).

Ambigüedad del término 'idea'.—Mas, desde el mismo punto de vista gnoseológico, la afirmación de que conocemos solamente ideas, no es ni mucho menos evidente. Su aparente evidencia procede de la ambigüedad del término *'idea'*, que es tomado ya en el sentido de idear, ya en el sentido de ideato. «Todo lo que la mente percibe en sí misma y es objeto inmediato de percepción, lo llamo idea», dice Locke. Pero todo lo que la mente percibe, todo lo que es objeto, es cosa distinta del acto por el cual lo percibe. ¿Dónde está el objeto? En la mente, responde Locke. *Transeat*, pero está en la mente de modo diverso de como en ella está el acto de percibir. El acto de percibir es parte constitutiva de la mente; tan verdad es decir 'percibo el rojo' como decir 'soy percipiente del rojo'; mas lo percibido no es parte de la mente, al menos no se da como parte constitutiva de la mente, pues decir 'percibo el rojo' no es lo mismo que decir 'yo soy rojo'. La afirmación «lo que es percibido está en la mente», puede, por tanto, sólo querer decir: «lo que es percibido es una cosa que, si bien se distingue del acto por el que la percibo, está de alguna manera unida a mí (a la mente)». Pues, bien, así como parece imposible que, por ejemplo, el árbol del jardín esté unido a mí, así se distingue la

(22) Leibniz, si bien había superado el mecanicismo cartesiano, está, sin embargo, todavía trabado por el dualismo cartesiano, cuando trata de explicar las relaciones entre alma y cuerpo.

idea del árbol, que sería algo que está en mí, del árbol que está fuera. Mas si por 'idea del árbol' se entiende lo que percibo, el objeto inmediato de percepción, o sea un *quid* extenso, coloreado, duro, etc., se concederá que una mente capaz de contener en sí una cosa extensa, dura, coloreada, etc., debe ser una realidad corpórea. Por tanto, cuando se dice: «la idea del árbol está en mí», no se puede querer decir sino esto: «lo que percibo está en mi cuerpo». *Transeat*, diríamos también aquí; pero entonces el pretendido problema del conocimiento, el problema de cómo la idea que está en mí puede corresponder a la cosa fuera de mí, es, en realidad, el problema de cómo los cuerpos externos operan sobre mi cuerpo, o cómo mi cuerpo refleja la acción de los cuerpos externos, o sea, es un problema que se refiere a las relaciones entre cosas, más aún, entre cuerpos, y no a la relación entre el conocer y las cosas; es un problema de psicofisiología, no un problema gnoseológico.

Se objetará: mas por la 'idea de árbol' no se entiende ese *quid* extenso, coloreado, duro, etc., que llamo árbol, sino una imagen, una representación de él. Entonces pregunto: ¿qué es una imagen o representación? Si es una *cosa* que se asemeja de algún modo al árbol, debe ser corpórea como el árbol, pues, como observa justamente Berkeley, «una idea no puede asemejarse nada más que a una idea; un color o una imagen no puede asemejarse sino a otro color o a otra figura» (23). Si se juzga imposible que un color sea la imagen de un sonido, *a fortiori* será imposible que una realidad espiritual sea la imagen de un árbol. Si la imagen o representación es una cosa que se asemeja a otra cosa fuera de mí, puesto que la cosa fuera de mí es, por hipótesis, un cuerpo, también la representación debe ser corpórea. Así, el problema vuelve a convertirse en el del principio: ¿cómo puede un cuerpo externo obrar sobre mi cuerpo?

Si se responde, por el contrario, que la representación no es una cosa que se asemeja a otra, sino que es el puro ser manifiesto de la cosa a mí, del árbol, o el puro estar yo abierto cognoscitivamente hacia el árbol, mi puro descubrir, revelar el árbol, entonces, después de tantas vueltas y revueltas, nos encontramos con la teoría tradicional, en la cual el problema de cómo el conocer se pueda referir a una cosa, se revela ser un pseudoproblema, puesto que el conocer es por naturaleza un tener presente,

(23) BERKELEY: *Principles of Human Knowledge*, part. I, n. 8.

un manifestar las cosas. Queda, se comprende, por examinar el problema de las condiciones físicas y fisiológicas de tales manifestaciones; mas, repito, éste es un problema que mira al mundo corpóreo; es un problema científico, no filosófico, cuya solución puede esperar muy bien la filosofía, como esperó la solución del problema del movimiento de los graves. Y si, para un fenómeno tan sencillo como el movimiento de los graves se han necesitado tantos siglos, bien puede suceder que para fenómenos complejos en tan alto grado como son los de las reacciones de los cuerpos animales ante ciertos estímulos, sea menester todavía mucho tiempo.

Los errores de los sentidos.—La pretensión de reducir el mundo corpóreo a una realidad plenamente inteligible para el hombre y el mecanicismo que de ella se sigue, es el motivo fundamental que lleva a reducir el objeto sensible a idea; mas otro motivo conduce al subjetivismo: la reflexión sobre los llamados errores de los sentidos y el estudio psico-fisiológico de la sensación. Recuérdese la importancia que tiene este segundo motivo en la *Recherche de la verité*, de Malebranche, en la *Teoría de la visión*, de Berkeley, en el *Tratado de las sensaciones*, de Condillac.

El estudio psico-fisiológico de las sensaciones demuestra que los cuerpos externos, esta gran familia de vegetales y animales, de la manera cómo son conocidos por el hombre adulto normal no son inmediatamente intuidos en todos sus aspectos por los sentidos externos, sino que son conocidos a través de un largo proceso y reconstruidos mediante recuerdos, juicios e inferencias, sobre la base de pocos datos inmediatamente presentes. Además, estos pocos datos, inmediatamente sentidos, no son los cuerpos distantes del nuestro, sino que son lo que de los cuerpos puede llegar a entrar en contacto con los órganos de nuestros sentidos. Esta es la verdad que han puesto de manifiesto las investigaciones sobre la sensación. De ella, Malenbranche, Condillac, Berkeley y otros que les siguen, creen poder inferir que el objeto conocido no son los cuerpos, sino nuestras sensaciones. Si no veo inmediatamente, a su distancia precisa, con su profundidad, etc., el monte que está ahí fuera, frente a mí, sino que debo reconstruir, inferir, ciertos aspectos del monte (por ejemplo, su distancia) a base de pocos datos inmediatamente presentes, esto significa, según esos autores, que yo no veo el monte, sino mis sensacio-

nes; que no conozco las cosas, sino mis modificaciones subjetivas. En una palabra, identifican el cuerpo en contacto con los órganos sensibles con la sensación o la idea (24), como si una realidad física (por ejemplo, las ondas luminosas, el aire vibrante con vibraciones sonoras, etc.), se convirtiera en conocimiento por el solo hecho de estar más o menos vecina a un órgano sensitivo.

Inadecuación del conocimiento humano.—Pero, mirándolo bien, los dos motivos del subjetivismo que hemos examinado se derivan de una misma fuente: la repulsa de un conocimiento parcial, imperfecto, inadecuado (25). Por lo que se refiere al primer motivo, es evidente: puesto que las cualidades no se pueden captar conceptualmente, se dan ciertamente, pero no nos es posible traducirlas en conceptos perfectos como son los matemáticos; de aquí se concluye que las cualidades no existen. En cuanto al segundo motivo, los llamados errores de los sentidos no son sino la inadecuación, la parcialidad del conocimiento sensible: son debidos al hecho de que el conocimiento sensible no nos da todo. Lo cual no es todavía un error: el error nace de la precipitación del juicio sobre eso poco que nos dan los sentidos. El hecho de que las senciones no nos hagan conocer de un golpe todos los aspectos de los cuerpos, el hecho de que ofrezcan tan sólo los materiales para una elaboración más compleja, no significa que ellas no nos den a conocer nada. Mas la argumentación subjetivista procede precisamente así: puesto que la sensación no me da todo, de un golpe, inmediatamente, no me da nada fuera de sí misma. Pero el conocimiento humano no es ni todo ni nada: es algo. Rechazarlo tal como él es, con su limitación e imperfección, lleva al mito de un conocimiento perfecto y de un entendimiento humano creador de la realidad (mito contradicho en todo momento por los hechos) o al escepticismo, éste también contradicho, no sólo por cada conquista científica sobre esta naturaleza, que no se reduce, en verdad, a apariencia e ilusión, sino, a su vez, por toda simple palabra con algún significado que el hombre se arriesgue a pronunciar. Kant trató de evitar uno y otro escollos, pero llevaba todavía consigo demasiada herencia del pasado (del pasado inmediato). Trataremos nosotros de ver si, rechazando ciertos presu-

---

(24) CONDILLAC: *Tratado de las sensaciones.*

(25) Este error ha sido denunciado con gran acierto por De Tonquedec, *La critique de la connaissance.* París, Beauchesne, 1929, p. 177.

puestos injustificados de la filosofía prekantiana,' es posible encontrar un camino distinto del de Kant para resolver el problema que éste se planteara.

Nadie se maraville de la importancia que concedemos al conocimiento sensible; tiene efectivamente importancia, no sólo desde el punto de vista histórico, por los problemas que ha suscitado, como hemos intentado hacer ver, sino también desde el punto de vista teorético. Es ése, en efecto, el punto de partida del conocimiento humano; el valor de éste permanece o cae con el del conocimiento sensible: los mitos de una visión de las cosas en Dios o de cualquier otra forma de intuición sin intermediario sensible, no son otra cosa que mitos.

2. Las verdades necesarias.

Racionalismo y empirismo.—Con el problema de la naturaleza de las ideas está conexo el problema de la ciencia, es decir, el de las verdades necesarias. Si se dan ideas con valor objetivo, habrá también ciencias con valor objetivo; si se dan ideas cuya correspondencia con la realidad externa esté garantizada por Dios, se darán también ciencias, cuyas deducciones valgan para la realidad; si, por el contrario, todas las ideas se derivan de la experiencia sensible, y, por ende, son irremediablemente subjetivas (dada la concepción de la sensibilidad dominante en el período prekantiano), también las ciencias que sobre ellas se funden tendrán sólo valor para el mundo de las ideas, no para las cosas en sí. Según Descartes, de las ideas matemáticas se puede deducir una física, o sea: de las ideas claras y distintas, y, por tanto, innatas, de extensión y movimiento, se pueden deducir conclusiones que valgan para el universo real; lo mismo se diga de Leibniz: sobre las «ideas intelectuales» se pueden formular verdades necesarias que valen para las cosas en sí (26), porque es verdad que el objeto inmediato del conocimiento es la idea, y la idea es una expresión de la naturaleza y de las cualidades de las cosas. Tal correspondencia entre las ideas y las cosas es debida—según Leibniz—a la naturaleza del alma, que es una mónada, es decir, un microcosmos, que en virtud del *vinculum substantiale* estable-

---

(26) *Nouveaux Essais*, lib. I, cap. 1. Leibniz, *Philos. Schriften*, edición Gerhardt, vol. 5, p. 77.

cido por Dios entre las mónadas y en virtud de la *virtus repraesentativa* de cada mónada, refleja todo el universo (27). Por consiguiente, tanto para Descartes como para Leibniz, la correspondencia entre las ideas y las cosas está establecida sobre un fundamento metafísico. Cayendo por tierra tal fundamento, como en efecto cae con el empirismo, las verdades necesarias, descubiertas con la intuición o la deducción de la identidad de las ideas entre sí, son ciertamente necesarias, mas sólo para el mundo de las ideas; sobre las cosas en sí sólo puede instruirnos la experiencia, y la experiencia atestigua siempre y sólo datos de hecho, no verdades necesarias.

Locke.—«Cuando nuestras ideas, simples o complejas—dice Locke—, son consideradas en sí mismas..., esto es, sin ninguna referencia a la existencia de los objetos particulares fuera de nuestra mente, nuestro conocimiento no tiene otros límites que los de las ideas.» Y puesto que las ideas son «inmutables» y «generales», «también las relaciones entre las ideas tienen siempre un carácter general... y necesario... La ciencia intuye o encuentra las relaciones con la simple meditación de las ideas en cuanto objetos mentales, que sólo tienen existencia en el espíritu... Esta es ciencia verdadera y perfecta... Ejemplo luminoso el álgebra... Cuando, por el contrario, nuestras ideas, simples o complejas, son empleadas por nosotros como instrumentos para un conocimiento de los objetos como existentes fuera de nosotros, entonces éste no es ya independiente de la experiencia, y acerca de los hechos particulares no puede ir más allá de lo que la experiencia misma le muestra... Se ha demostrado ya, en efecto, que la experiencia sensible no nos da nada necesario, y que, *ignorando, como ignoramos, la esencia real de las cosas*, esto es, de lo que hace la unión de las cualidades, no podemos afirmar nada de la relación necesaria entre ellas. El oro es amarillo y maleable: ¿qué relación hay entre el color amarillo y la maleabilidad del oro? La simple constatación de cualidades, coexistentes o no coexistentes, no forma ciencia... Ni universalidad, por consiguiente, ni necesidad, son aquí posibles: debemos limitarnos a la pura y simple afirmación del hecho; o, si queremos, podemos lanzarnos a conjeturas más o menos probables acerca de lo que, por analogía con las percepciones ya tenidas, podremos percibir en otra experiencia. Es nues-

(27) Op. cit., lib. II, cap. I; edic. cit., vol. 5, p. 99.

tra mente la que hace la unidad de las ideas simples comprendidas en la idea compleja de una cosa. Si pudiéramos comenzar por el otro extremo, por el conocimiento de la esencia de las cosas, entonces conoceríamos el origen de todas sus cualidades y el modo real de su producción. Sólo en este caso podríamos formar acerca de las cosas proposiciones universales absolutamente ciertas, y entonces no tendríamos ninguna necesidad de la experiencia: aunque las cosas no existieran fuera de nosotros, nos sería lo mismo; así como el matemático, para conocer las propiedades del triángulo, no tiene necesidad de que exista éste fuera de él. Pero mientras nuestras ideas de cosas sean una colección imperfecta de cualidades aparentes, dadas tan sólo en una percepción, estarán condicionadas por nuestra constitución sensible, y por esto se nos presentarán como irreducibles en su simplicidad y sin ligazón intrínseca entre sí» (28). De aquí la consecuencia de que la física no es ni podrá llegar a ser ciencia rigurosa (29).

Hume.—Esta conclusión de Locke es aceptada por Hume; pero Hume va más adelante: no sólo la física como ciencia presupondría que pudiéramos conocer las relaciones necesarias de las cosas entre sí, mas también una infinidad de convicciones de la vida cotidiana. Cualquiera afirmación que vaya más allá de la existencia de nuestras actuales impresiones presupone el conocimiento por nuestra parte de una relación necesaria entre las cosas; ahora bien: una relación necesaria entre las cosas (y no simplemente entre ideas) es lo que llamamos relación de causalidad. Por ejemplo, «suponemos, sin más, que un objeto continúa siendo numéricamente el mismo, si bien muchas veces presente y otras ausente a los sentidos, y le atribuimos una identidad, no obstante la interrupción de las percepciones, porque pensamos que si hubiéramos tenido el ojo o la mano constantemente sobre él nos habría producido una percepción invariable e ininterrumpida» (30), esto es, porque pensamos que todas esas percepciones tienen la misma causa, o, con otras palabras, que existe una conexión necesaria entre estas diversas impresiones y una única cosa. «Por aquí se ve que de las tres relaciones que no dependen mera-

---

(28) LOCKE: *Essay*, IV, cap. 6. Cito por el compendio que A. Guzzo hace de este capítulo en su edición del *Saggio sull'intellecto umano*. Firenze, Vallecchi, pp. 229 ss.

(29) *Essay*, lib. IV, cap. 12, §§ 12-13.

(30) *Tratado sobre la inteligencia humana*, part. III, sec. 2.

mente de las ideas [identidad, situación espacial o temporal y causalidad], la causalidad es la única que puede lanzarse más allá de los sentidos e informarnos de objetos que no vemos ni sentimos» (31). De donde se deduce la importancia de la idea de causa, a la cual Hume dedica largo examen. Se plantea dos problemas: «1. ¿Por qué razón decimos que es *necesario* que todo lo que tiene un comienzo debe tener una causa? 2. ¿Por qué afirmamos que ciertas causas particulares deben *necesariamente* tener ciertos particulares efectos?» (32). En cuanto al principio general: *todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia*, Hume declara que no es «ni intuitiva ni demostrativamente cierto» (33); es decir, que no es ni inmediatamente evidente (como, por ejemplo, un axioma de geometría), ni demostrable (como, por ejemplo, un teorema); en términos kantianos diríamos: no es un juicio analítico. Hume basa esta aserción suya sobre un doble motivo: 1), la premisa que «las ideas distintas son separables», de la cual deduce que, puesto que la idea de existencia que comienza y la idea de causado son distintas, no es contradictorio que una exista sin la otra; 2), la crítica a algunas demostraciones del principio intentadas por Hobbes, Clarke y Locke. Pues bien, arguye Hume, si el principio general, «lo que comienza a existir es causado» no es conocido a priori, a base del análisis de las ideas de «inicio» y de «causa», será necesario que sea conocido a posteriori, que se derive de la experiencia. «Se presentaría ahora, por consiguiente, este problema: *¿Cómo puede venir tal principio de la experiencia?* Pero mejor será remitir la cuestión más a sus orígenes, y reducirla por ahora a estos términos: *¿Por qué decimos que ciertas causas particulares deben tener por necesidad ciertos efectos particulares*, y por qué hacemos la inferencia de aquéllas a éstos? Tal vez acabaremos encontrando una misma respuesta a las dos preguntas» (34). Así, pues, la solución del primer problema planteado por Hume a propósito de la idea de causa, es remitida a la solución del segundo. Y se comprende: si el principio general «lo que comienza a existir es causado», debe venir de la experiencia, o sea de comprobaciones de hecho, deberá depender del conocimiento de las relaciones entre ciertas causas particulares y ciertos efectos par-

(31) Op. cit., part. III, sec. 2.
(32) Ibid.
(33) Ibid., sec. 3.
(34) Ibid., sec. 1.

ticulares, pues los hechos son siempre particulares, porque se refieren al inicio de *este* efecto que se supone derivarse de *esta* causa. Mas, al llegar aquí, la suerte de la idea de causa comienza a aparecer desesperada, porque nos encontramos en un círculo vicioso; en efecto, la conexión necesaria entre una cosa y otra sólo puede ser afirmada sobre la base de la idea de causa—nos ha dicho Hume—, y la idea de causa debería ahora venir de fuera e independientemente del conocimiento de las relaciones necesarias entre las cosas. Hume concluirá, efectivamente, que la idea de causa no tiene ningún valor objetivo, que nace solamente de un hecho subjetivo: de la *costumbre* de ver ciertos hechos (que llamamos efectos) precedidos constantemente o acompañados de otros determinados (que llamamos causas).

Observaciones críticas.

La distinción lockiana entre ciencias de tipo intuitivo-deductivo (como la matemática y la moral) y ciencias de tipo experimental-inductivo (como la física), está plenamente fundamentada, pero no puede justificarse con los presupuestos empiristas de Locke; es un ejemplo de la prevalencia que tiene el buen sentido sobre la coherencia en el sistema de Locke.

Veamos primero por qué la distinción está bien fundada, de acuerdo con la que tenemos por verdadera, y después veremos por qué no puede justificarse con los presupuestos empiristas de Locke.

La intuición abstractiva del universal.—Tenemos, no sólo la intuición sensitiva de los cuerpos en su singularidad, sino también la intuición abstractiva del universal, y esta última es el conocimiento intelectivo. El conocimiento sensible nos presenta una realidad como *ésta, aquí* y *ahora*; el conocimiento intelectivo nos presenta la misma realidad como *tal*, prescindiendo del *aquí* y del *ahora*. Con la vista (35) capto esta línea dibujada aquí, ahora, sobre esta hoja de papel; con el intelecto la capto como *línea*, prescindiendo de su ser de hecho, aquí y ahora. El conocimiento intelectivo toma todo su contenido del sensitivo, que es el único

(35) Ayudada por los sentidos internos. El proceso de la percepción sensitiva es harto complejo, aun siendo su objeto tan simple. Cfr. C. Fabro, *La fenomenologia della percezione*, y *Percezione e pensiero*. Milano, *Vita e Pensiero*, 1941.

contacto nuestro con la realidad, pero toma tal contenido de modo diverso, abstrayendo del existir de ese contenido, y cogiendo sólo su *ser tal*. Llamaremos esencia este 'ser tal' y advirtiendo que por esencia no entendemos sino esto: un objeto considerado en su *taleidad*—por decirlo así— y no en su existir de hecho (36). Puesto que en el conocer la esencia se prescinde de la individualidad, llamamos el conocimiento intelectual *abstractivo*; puesto que la abstracción universalizante es del todo diversa del proceso parangón o comparación que es característico del conocimiento mediato, argumentativo, la llamamos *intuición* abstractiva. «Conviene, en efecto, poner de relieve el carácter espontáneo, no querido, no reflejo de la abstracción universalizante, carácter por el que, con justo derecho, se la puede llamar, siguiendo a Garrigou-Lagrange, *intuición abstractiva*. La abstracción universalizante no es un proceso que hacemos cuando y si queremos: es un proceso que realizamos necesariamente; es nuestro modo de ver intelectual» (37).

Pues bien, cuando con la intuición abstractiva captamos una esencia, todo lo que vemos pertenecer a esa esencia se predica de ella universal y necesariamente. Universalmente, porque dondequiera que se actúe esa esencia, se actúa también el predicado que la compete (si al triángulo en cuanto *tal*, y no en cuanto es este triángulo, compete tener los ángulos internos igual a dos rectos, tal predicado compete a todo triángulo), necesariamente, porque si el predicado compete a la esencia del sujeto, no podrá existir este sujeto sin aquel predicado (no podrá existir un triángulo que no tenga los ángulos internos iguales a dos rectos).

Proposiciones de este tipo, que expresan un nexo entre esencias tienen rigurosa necesidad y universalidad, aunque los conceptos de que estén formadas hayan sido abstraídos de la experiencia sensible. Tales proposiciones son, por tanto a priori, es decir, tales que el *nexo* entre sujeto y predicado es afirmado, no porque se haya conocido que están de hecho unidos, sino porque se ve, anteriormente a toda comprobación de hecho, que a tal esencia, siempre y dondequiera que se realice, debe pertenecer tal atributo. El nexo entre el triángulo y el atributo 'tener los

---

(36) No entendemos, por tanto, por «esencia» la substancia, la esencia específica, la realidad profunda de una cosa, en contraposición a sus cualidades, a su modo de aparecer.

(37) Cfr. mis *Elementi di Filosofia*. Como, Marzorati, vol. I, 2.ª edición, pp. 184-5.

ángulos internos iguales a dos rectos' es afirmado, no porque se haya conocido que, de hecho, uno, diez o diez mil triángulos tienen tal carácter, sino porque se demuestra que el triángulo debe tener tal carácter so pena de dejar de ser triángulo, esto es, so pena de contradicción. Y, sin embargo, como queda dicho, los conceptos que constituyen la materia de las proposiciones necesarias y universales se derivan, por abstracción, de la experiencia sensible.

Mas la intuición abstractiva del universal capta la realidad sólo bajo sus aspectos más generales, o bien bajo ciertos aspectos (como la cuantidad) considerados abstractamente (38) respecto de todos los otros que en las cosas hacen cuerpo con ellos. Por consiguiente, las ciencias de tipo intuitivo-deductivo, fundadas únicamente sobre la abstracción universalizante, son bastante pocas, por lo que se refiere a la realidad independiente de nosotros (39); son solamente la filosofía (ciencia de la realidad en sus aspectos más universales) y la matemática. Cuando el hombre trata de conocer la realidad corpórea (40) de modo específico, debe, como han advertido los primeros heraldos de la física moderna, abandonar el procedimiento intuitivo-deductivo y proceder con el método experimental-inductivo, al que hemos rápidamente aludido al hablar de la concepcion galileana de la ciencia. Con la inducción se pasa de la comprobación de hecho al axioma, es decir, de las enunciaciones (juicios) particulares a una enunciación universal: del hecho, por ejemplo, que las esferas de bronce de Galileo rueden sobre un plano inclinado con movimiento uniformemente acelerado, a la ley que todo cuerpo grave cae con

---

(38) Se trata aquí, no de simple abstracción universalizadora, sino de abstracción refleja, de *abstractio formalis*. Cfr. los citados *Elementi di Filosofia*, vol. I, p. 185.

(39) El campo de las ciencias intuitivo-deductivas se amplía, si se toma por objeto la actividad humana, porque ésta podemos conocerla desde su interior, por decirlo así. De aquí, por ejemplo, la posibilidad de ciencias morales de tipo intuitivo-deductivo.

(40) Sólo conocemos directamente la realidad corpórea; de una realidad espiritual, en cuanto tal, sólo tenemos noticia indirecta y negativamente. Indirectamente: infiriendo, de la existencia del mundo del que tenemos experiencia, la existencia de otro. Negativamente: demostrando que esto otro *no* debe tener los caracteres de corporeidad que comprobamos en el mundo de la experiencia. Y no se diga que intuímos la realidad espiritual en nosotros mismos, porque si es verdad que tenemos conciencia de nuestro ser, sin embargo, esta autoconciencia no nos dice de hecho si somos espirituales o no; también nuestra espiritualidad es demostrada por inferencia a partir de ciertos caracteres de nuestros actos.

movimiento uniformemente acelerado. Aquí no sólo los conceptos de cuerpo grave y de movimiento uniformemente acelerado se derivan de la experiencia sensible, sino también el nexo entre ellos: es un hecho atestiguado por la experiencia que los cuerpos caen con movimiento uniformemente acelerado, no una necesidad; el nexo entre sujeto y predicado es establecido a posteriori. Las leyes de la física no son sino generalizaciones (si bien elaboradas y refinadas) de hechos observados; no expresan, por tanto, una necesidad, y no vemos que sea imposible (en sentido riguroso, es decir, contradictorio) que, en un momento dado, se descubra un hecho contrario a la ley. ¿Está detrás de la concomitancia observada de los hechos una relación necesaria? Tenemos buenas razones para suponerlo, pero no lo vemos. Cuando se trata, sin embargo, de leyes que sirven de fundamento a toda la física, tanto que están confirmadas por una infinidad de resultados, de experiencias, las razones para suponer que se apoyan sobre una relación necesaria son tales, que ponerlas en duda sería necedad. No obstante, sigue siendo verdad que la ciencia experimental-inductiva representa un tipo de saber específicamente distinto del de la ciencia intuitivo-deductiva; un tipo de saber que, si bien tiene en su favor la evidencia de los hechos, no tiene, sin embargo, la rigurosa necesidad de las ciencias intuitivo-deductivas. Es un mérito de Locke haber reconocido esta diversidad epistemológica; más aún, a nuestro parecer, Locke, en este punto, está más libre de prejuicios que Kant, cuya teoría de los juicios sintéticos a priori está determinada en buena parte, como a continuación trataremos de hacer ver, por una confusión entre esos dos tipos de saber.

El empirismo y la justificación de la ciencia.—Pero las razones adoptadas por Locke para justificar la distinción no son válidas.

En primer lugar, ¿cómo puede justificarse en una teoría empirística la existencia de ciencias intuitivo-deductivas, cuyas conclusiones sean rigurosamente necesarias? En la teoría que antes hemos expuesto está justificada por la intuición abstractiva del universal, es decir, por un a priori, por una espontaneidad del espíritu, capaz de captar el objeto de modo, por decirlo así, inactual, independiente de su actual ser de hecho (41). Mas, si fuera

(41) La expresión aristotélica τὸ τί ἦν εἶναι indica eficazmente, con el imperfecto, el modo intemporal, desligado de las condiciones de hecho en que es considerado el objeto en el momento de la intuición abstractiva.

el conocimiento un registrar pasivamente los hechos, como es en la teoría empirística, ¿de dónde podrían salir esos conceptos universales que son la base de las verdades necesarias?

Se nos objetará: ¿no admite Locke también la abstracción? Sí. Pero la abstracción lockiana no es una actividad originaria del espíritu. Sobre la abstracción (como sobre todos los puntos fundamentales de la teoría del conocimiento), el pensamiento de Locke es vacilante, cogido como está, de una parte, por las exigencias del buen sentido, y, por otra, por la coherencia con sus premisas empirísticas. La abstracción lockiana se nos presenta ya como un simple descomponer y recomponer datos sensibles, sin ninguna espontaneidad espiritual, ya como un pegar un nombre universal a ideas particulares (42). Según Locke, son «inmutables» y «generales» las ideas en sí mismas, prescindiendo de su referencia a las cosas, pero también las ideas en la concepción lockiana son cosas (cosas en la mente, más aún, en el espacio, pero siempre cosas, *ea quae cognoscuntur*), y por esto deben ser particulares como las cosas. De aquí la crítica de Berkeley a las ideas abstractas, crítica justificadísima desde un punto de vista empirístico.

Las ciencias de tipo intuitivo-deductivo no son, por consiguiente, como quiere Locke, ciencias de las ideas, contrapuestas a las ciencias de las cosas, sino que son ciencias de esos aspectos de la realidad que el hombre puede captar plenamente, de los que puede tener un verdadero y propio concepto, una noticia intrínseca, para decirlo con Galileo, contrapuestas a las ciencias de esos otros aspectos de la realidad que el hombre sólo puede percibir sensitivamente, y no comprender intelectivamente.

Pero también nuestro concepto de las ciencias experimentales es distinto del del empirismo. Según el empirismo, la experiencia no

---

(42) Puesto que no podemos dar un nombre propio a cada uno de los infinitos objetos que caen bajo la experiencia, «el espíritu hace que se transformen en generales las ideas particulares..., lo cual lo hace considerándolas tal como están en la mente, como apariencias separadas de todas las otras existencias y de las circunstancias realmente existentes, como tiempo, lugar u otras ideas concomitantes». *Essay*, lib. II, cap. XI, § 9. No se entiende bien si las ideas se hacen generales por su modo de ser en la mente (que sería el exacto concepto de abstracción) o por el hecho de que una idea particular es separada de otras ideas particulares (que sería el concepto empirístico de abstracción). En el tercer libro del *Ensayo*, volviendo a hablar de la abstracción, Locke parece orientarse más decididamente hacia el empirismo: abstraer es separar en lo concreto un carácter o un grupo de caracteres respecto de otros.

es sino caleidoscopio de ideas: el hecho de que veamos algunas de ellas presentarse constantemente asociadas entre sí, no nos autoriza a decir nada sobre una pretendida realidad que estaría más allá de las ideas; según la opinión del que escribe estas líneas, la experiencia es una percepción de las cosas en sí mismas, si bien una percepción parcial e inadecuada. Cogemos las cosas, pero no en lo íntimo de ellas, como las podría coger un intelecto creador; cogemos sólo algunos aspectos de una realidad demasiado rica para poder ser aferrada toda ella de un golpe, por nuestro conocimiento; nuestro conocer es casi como un tomar por asedio la realidad. En este asedio, que no lleva nunca a la conquista total, cogemos primero uno o algunos aspectos de las cosas; después, gradualmente, otros aspectos que debemos reunir con los primeros por medio del acto de síntesis que es el juicio. Cuando los diversos aspectos se nos presentan reunidos sólo de hecho, sin que logremos ver la necesidad de su unión, entonces también los juicios que pronunciamos expresan solamente verdades de hecho, cuya necesidad no es contradictoria. Sin embargo, cuando la unión o la sucesión de ciertos aspectos se presenta con una constancia ampliamente verificada por procedimientos inductivos, se puede entonces inferir que este hecho debe tener una razón, y una razón que debe encontrarse en la esencia de las cosas, aunque no intuyamos tal esencia. También, por consiguiente, la ciencia experimental-inductiva tiene un valor bien diverso en la concepción empirista del que tiene en la concepción que llamaremos realista.

El principio de causalidad.—Hume, cuando examina el problema de la posibilidad de conocer las causas determinadas de determinados efectos, sigue el camino de Locke, y el problema que en realidad examina es el de la inducción científica, como aparece con toda evidencia, por ejemplo, en la sección décimoquinta de la tercera parte del *Tratado*. Hume, empero, habiendo negado el carácter analítico del principio general «lo que comienza a existir es causado», reduce también este principio a una proposición experimental-inductiva, privada de rigurosa necesidad, y asimismo, dadas las premisas empirísticas de Hume, privada también de todo valor objetivo. Mas conviene advertir que el principio general «lo que comienza a existir es causado» no tiene nada que ver con una proposición experimental-inductiva, y que es, por el contrario, tal, que no puede ser negado sin contradicción. Dijimos an-

tes que la negación de Hume del carácter analítico de ese principio se funda en un doble motivo: la crítica de algunas demostraciones de él realmente insuficientes y la afirmación de que las ideas distintas son separables; es decir, que todo lo que es distinto en el pensamiento es separable también en la realidad. Tal afirmación expresa del modo más claro la esencia del empirismo, que niega toda espontaneidad al conocimiento, que reduce el conocer a un registrar pasivamente impresiones y datos de hecho. Esta concepción empirística reniega de lo que el acto de conocer atestigua a cada paso: pensar quiere decir precisamente distinguir con el pensamiento lo que es uno e inseparable en la realidad y reunir después lo que se había antes distinguido, y esto por lo mismo que vemos que los objetos conocidos por nosotros separadamente se unen en la realidad. Afirmar, por ejemplo, que el triángulo tiene los ángulos internos iguales a dos rectos, significa ver la conexión necesaria (y, por tanto, la inseparabilidad real) de dos ideas distintas: la del triángulo y la de 'tener los ángulos internos iguales a dos rectos'. La aserción que las ideas distintas son separables, sobre la cual Hume funda la negación del carácter analítico del principio de causalidad, es, por consiguiente, un prejuicio empirístico desmentido por todo acto de conocimiento (43).

---

(43) Para una crítica más amplia de las objeciones de Hume contra el principio de causalidad, remito a los *Elementi di Filosofia* antes citados, volumen II, parte 1.ª (*Ontologia*), cap. VII.

CAPÍTULO III.

LA DISERTACION DE 1770

SENSIBILIDAD Y ENTENDIMIENTO.

Después de haber escrito en 1770 la disertación para obtener la cátedra de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg. Kant declaró que este escrito anulaba el valor de todas sus obras precedentes (1). En efecto, señala un viraje decisivo en el desarrollo del pensamiento kantiano.

La disertación para el magisterio ordinario lleva el título *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Por su esquema general, esta obra entra todavía en la corriente racionalista; es, por consiguiente, todavía 'precrítica', pero dentro de ese esquema se encuentran ya metidos elementos destinados a

---

(1) Citado por H. J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, vol. I, p. 33. Lo que no quiere decir que el estudio de los escritos anteriores a 1770 sea inútil; al contrario, es precioso para conocer el desarrollo histórico del pensamiento kantiano; pero los escritos anteriores a 1770 representan una filosofía definitivamente superada por Kant, y por lo mismo no son objeto del presente estudio, que quiere ser una introducción al pensamiento crítico de Kant. En el estudio de Kant precrítico, está trabajando con singular competencia y preparación M. Campo, que ya ha dado algunos ensayos de su trabajo en los *Appunti* sobre *Kant precritico*, publicados por la Universidad Católica del Sacro Cuore, Milano, 1944; en el artículo «Osservazioni sul primo lavoro precritico di Kant», en *Riv. di Filos. Neoescolastica*, 35 (1943), 265-295; en el precioso volumen E. KANT, *Le quattro dissertazioni latine*, introduzione e note di M. Campo (Como, Marzorati, 1944). Un estudio de conjunto sobre Kant precrítico nos lo ha dado A. GUZZO, *Kant precritico*, 1924, reimpreso en *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Firenze, Le Monnier, 1941. En el volumen E. KANT, *Scritti minori*. Bari, Laterza, P. CARABALLESE ha publicado: *Monadologia Physica. Nueva doctrina del movimiento y del reposo El único argumento posible... Sueños de un visionario. Del primer fundamento de la distinción de las regiones*, en *De mundi sensibilis*... El volumen editado por M. Campo, antes citado, contiene, además de la *Monadologia Physica* y el *De mundi sensibilis...*, *De Igne*, y *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*.

romperlo y a desarrollarse en la teoría que once años más tarde será expuesta en la *Crítica de la razón pura*.

Definida la metafísica como la ciencia de los principios del entendimiento puro, Kant dice que quiere dar en la Disertación un ensayo de ciencia propedéutica de la metafísica, y, puesto que la metafísica se funda sobre el conocimiento puramente intelectual, el primer cometido de tal propedéutica será enseñar la diferencia existente entre conocimiento sensitivo y conocimiento intelectual (2). Veamos, pues, cómo concibe Kant sensibilidad e intelecto. *Sensualitas est receptivitas subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus objecti alicuius praesentia certo modo afficiatur.* «La sensibilidad es una receptividad del sujeto, en virtud de la cual es posible que el estado representativo del mismo sea afectado de cierta manera por la presencia de un objeto.» *Intelligentia (rationalitas) est facultas subjecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet.* «La inteligencia (racionalidad) es la facultad del sujeto, por la cual éste puede representarse lo que por su naturaleza no puede afectar a sus mismos sentidos» (3). Kant añade que el objeto sensible se llama *fenómeno*; el objeto inteligible, *noumeno*.

La definición de la sensibilidad es ciertamente 'realística', en este sentido: supone la existencia de un objeto que *afficit*, modifica, el estado representativo del sujeto (4), pero supone la existencia de ese objeto sólo como *causa* de la modificación subjetiva, no como objeto inmediato del conocimiento. Con otras palabras: lo que la sensibilidad nos da a conocer es la *affectio*, no lo *afficiens*. *Cum itaque*—añade, en efecto, Kant—*quodcunque in cognitione est sensitivi, pendeat a speciali indole subjecti, quatenus a praesentia objectorum huius vel alius modificationis capax est, quae, pro varietate subjectorum potest esse diversa; quaecumque autem cognitio a tali conditione subjectiva exemta est, nonnisi objectum respiciat: patet, sensitive cognita esse rerum re-*

(2) *De mundi sensibilis...*, § 8.

(3) Ibid., § 3.

(4) En el término *status repraesentativus* se revela una concepción leibniziana: el sujeto es concebido como una mónada, cuya naturaleza es ser representativa del Universo. De origen empirista, por el contrario, es la idea de que el estado representativo sea modificado por la presencia de un objeto. Según Leibniz, en efecto, los objetos no pueden ejercer ninguna eficacia directa sobre el sujeto. Sobre la *vis repraesentativa* en Wolff, véase M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, I, 323 ss.

praesentationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt. «En consecuencia, puesto que todo lo que hay de sensible en el conocimiento depende de la índole especial del sujeto en cuanto que, en presencia de los objetos, es capaz de ésta o aquella modificación, la cual puede variar según la diversidad de los sujetos—mientras que todo conocimiento exento de tales condiciones subjetivas mira sólo al objeto—, en consecuencia, digo, es manifiesto que lo que es conocido sensiblemente es la representación de las cosas *como aparecen* al sujeto, mientras que la representación intelectual representa las cosas *como son.*»

El conocimiento sensible, por tanto, nos pone en presencia solamente de nuestras modificaciones, de las apariencias subjetivas. Tal concepto del conocimiento sensible lo pone por delante Kant sin ninguna justificación, como cosa obvia. Y, en efecto, es el concepto corriente entre racionalistas y empiristas, como hemos visto. Si tuviéramos sólo la sensibilidad, nos encontraríamos amurallados en el sujeto; pero el entendimiento puede evadirse: el entendimiento está libre de las condiciones de la sensibilidad; es por lo mismo objetivo.

El entendimiento no tiene solamente la función de ligar y subordinar los conceptos entre sí (uso lógico), no tiene solamente una función formal, sino que él mismo suministra conceptos (uso real), que son precisamente los conceptos puros, sobre los cuales está fundada la metafísica (5). Ejemplos de tales conceptos puros son los conceptos de posibilidad, existencia, necesidad, substancia, causa, etc. (6). Entre la sensibilidad y el entendimiento no se da, pues, solamente una simple distinción de grado, como admitía Leibniz, que decía que cada mónada, por su naturaleza, representa todo el universo, y consideraba las imágenes sensibles representaciones confusas, las ideas intelectuales representaciones distintas. Según Kant, la diferencia entre sensibilidad y entendimiento es una diferencia específica: la primera sólo representa las modificaciones subjetivas, *res uti apparent*; el segundo representa las cosas en sí mismas, *res sicuti sunt*. Sin embargo, no se puede decir que el entendimiento intuya las cosas en sí mismas, porque la intuición es de lo singular; ahora bien, para conocer una cosa singularmente debemos conocerla en el espacio y en el tiempo (lo singular se nos es dado *hic et nunc)*, y espacio y tiempo son,

---

(5) *De mundi sensibilis...*, § 5.
(6) Ibid., § 8.

como se verá mejor después, condiciones de la sensibilidad. Los conceptos, pues, del entendimiento no son intuitivos, pero sí universales. Hasta aquí la cosa fluye coherentemente; pero Kant añade en el mismo párrafo (7) que los conceptos del entendimiento son *abstractos*, porque la materia de todo nuestro conocimiento no se nos da sino por los sentidos. ¿Cómo concuerda esta afirmación con la otra, que el entendimiento tiene, además del uso lógico, un uso real, por el cual los conceptos son *dados*, y que los conceptos puros, dados por el uso real del entendimiento, son específicamente distintos de los conceptos empíricos? (8) ¿Cómo es posible el uso real del entendimiento si éste no tiene una materia suya distinta de la sensible?

Se encontrará la respuesta a estas preguntas si se tiene presente el carácter de la Disertación del 70. Es una obra publicada para obtener el magisterio ordinario, y este magisterio Kant lo pudo obtener cuando la cátedra quedó libre. La fecha de la publicación le fué impuesta por las circunstancias, no fué escogida por él. Del material que tenía entre manos, Kant extrajo lo que necesitaba para la disertación pedida; mas en esta época no había todavía encontrado solución a todos los problemas que le asaltaban, y donde no tenía aún una doctrina personal definitiva empleó las teorías tradicionales, es decir, las racionalistas (9). La Disertación del 70 es un vino nuevo echado en viejas odres: las odres no podrán resistir mucho tiempo y ya comienza a sentirse el resquebrajo. Según el esquema racionalista, junto al contenido sensible del conocimiento debería darse también una materia, es decir, un contenido inteligible, pero la reflexión personal de Kant se endereza ya hacia la teoría del «a priori» como pura forma del conocer, y así se explica la incoherencia a que antes hemos aludido.

---

(7) Ibid., § 10.

(8) «Conceptus itaque empirici per reductionem ad maiorem universalitatem non fiunt intelectuales in sensu reali, et non excedunt species cognitionis sensitivae, sed quousque abstrahendo adscendant, sensitivi manent per indefinitum.» Ibid., § 5.

(9) Estoy plenamente de acuerdo con ADICKES, citado por DE VLEESCHAUWER, así: «D'ailleurs Adickes a de bonnes raisons pour présumer que, si Kant n'était pas devenu professeur ordinaire à ce moment et qu'il lui fallait une thése à défendre, la *Disscrtation* n'aurait jamais vu le jour et la période de silence aurait réellement duré de 1765 à 1781». *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant,* I, 83.

ESPACIO Y TIEMPO.

Como es sabido, la parte más notable, la parte nueva, 'crítica', de la Disertación de 1770, es la que se refiere a la forma del conocimiento sensible, parte respecto de la cual ninguna innovación encontraremos en la Estética trascendental de la *Crítica de la razón pura*: en la Disertación aparece por vez primera y de modo definitivo la teoría del espacio y del tiempo como intuiciones puras, esto es, como formas a priori del conocimiento sensible.

Newton.—El problema del espacio y el tiempo había sido y era todavía objeto de viva discusión. Por tierra ya la vieja concepción del universo, según la cual cada elemento tendría su lugar natural fijo, al cual tendería con movimiento local, surgía el problema de encontrar un punto de referencia respecto del cual se pudiera hablar de movimiento local. Cuando se dice, por ejemplo, que todo cuerpo permanece en su estado de reposo o de movimiento rectilíneo y uniforme si no interviene ninguna fuerza para modificarlo, ¿respecto de qué punto, de qué lugar, se debe juzgar si el cuerpo está en reposo o en movimiento, y en qué especie de movimiento? Una pelota que esté sobre una nave en movimiento está quieta respecto del casco de la nave, pero está en movimiento respecto de la ribera de que se aleja. Pues bien, ¿es la nave la que se aleja de la orilla o es la orilla la que se aleja de la nave? ¿Está en movimiento la nave o está en movimiento la orilla? Para responder a esta pregunta es menester encontrar ejes fijos de referencia, o bien renunciar a la realidad del movimiento y afirmar que el movimiento local es relativo al sujeto que contempla el movimiento mismo.

Para resolver este problema, sin renunciar a la realidad del movimiento local, Newton afirmó la existencia de un espacio absoluto y de un tiempo absoluto (10). «I. El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su naturaleza, sin relación con ninguna realidad externa, fluye uniformemente *(aequabiliter)* y se llama también, con otro nombre, *duración*. El tiempo relativo, aparente y vulgar, es la medida sensible y externa de cualquier

(10) El tiempo absoluto sería necesario como punto de referencia para establecer la especie del movimiento (si uniforme o variable) y la velocidad del mismo.

duración mediante el movimiento, medida de la cual vulgarmente uno se sirve en lugar del tiempo verdadero, como es la hora, el día, el mes, el año.—II. El espacio absoluto, por su naturaleza sin relación con ninguna realidad externa, se mantiene siempre igual en cada una de sus partes *(semper manet similare)* e inmóvil. El espacio relativo es la medida de este espacio o la dimensión de un cuerpo móvil; medida que es definida por nuestros sentidos mediante la posición de ese cuerpo respecto de otros cuerpos, y que vulgarmente es considerada como espacio absoluto, como, por ejemplo, la dimensión de un espacio subterráneo, aéreo o celeste, definida mediante su posición respecto de la tierra. El espacio absoluto y relativo son idénticos en especie y grandeza, pero no siempre son idénticos numéricamente. Efectivamente, si la tierra, por ejemplo, se mueve, el espacio de nuestra atmósfera, que se mantiene siempre el mismo relativamente y respecto de la Tierra, será ya una parte del espacio absoluto, en la cual pasa la atmósfera, ya otra; y así, absolutamente, estará en continuo cambio.—III. El lugar es la parte del espacio ocupada por el cuerpo, y es, según lo sea el espacio, absoluto o relativo...— IV. El movimiento absoluto es la traslación de un cuerpo de un lugar absoluto a otro lugar absoluto; movimiento relativo es la traslación de un cuerpo de un lugar relativo a otro relativo. Así, en una nave que se mueve a velas desplegadas, el lugar relativo del cuerpo es la región de la nave en que se encuentra el cuerpo o la parte de la cavidad total que está llena por el cuerpo y que por esto se mueve junto con la nave: y el reposo relativo es la permanencia del cuerpo en la misma región o parte de la cavidad. Mas el reposo verdadero es la permanencia del cuerpo en la misma parte de ese espacio en movimiento en que se mueve la nave misma junto con su cavidad y con todo lo que ésta contiene. De donde, si la tierra está verdaderamente en reposo, el cuerpo que está relativamente quieto en la nave se moverá, con movimiento verdadero y absoluto, con la velocidad con que se mueve la nave sobre la Tierra. Si, por el contrario, también la Tierra se mueve, el movimiento verdadero y absoluto de aquel cuerpo dependerá, en parte, del movimiento verdadero de la Tierra en el espacio inmóvil, en parte, del movimiento de la nave respecto de la Tierra...» (11).

---

(11) NEWTON, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Definitiones, Scholium.

Leibniz.—A esta teoría del espacio se opuso Leibniz, que polemizó sobre la materia con S. Clarke, discípulo de Newton (12). Leibniz sostenía que el espacio no es una realidad que existe de por sí, una substancia o atributo divino, como decía Clarke, sino que es una relación entre los cuerpos. «He aquí cómo llegan los hombres a formarse el concepto del espacio. Consideran que muchas cosas existen juntas y encuentran entre ellas un orden de coexistencia, según el cual la relación de unas y otras es más o menos simple. Es su situación o distancia. Cuando sucede que una de estas coexistencias muda su relación con una pluralidad de otras coexistencias, que permanecen entre sí sin mutación, y cuando algo venido de nuevo adquiere la misma relación que lo primero tenía con los otros, se dice que esto ha venido al puesto de aquello; un cambio tal es llamado movimiento y es atribuído a aquello en lo cual reside la causa inmediata del cambio. Y cuando algunas cosas o todas cambian, según ciertas reglas conocidas, de dirección y velocidad, se puede determinar la posición relativa que cada cosa adquiere respecto de cada una de las otras cosas; y también la que toda otra cosa tendría o la que tendría respecto de toda otra cosa, si no hubiese cambiado o se hubiese cambiado de diversa manera. Y suponiendo o fingiendo que entre tales coexistencias hay un número suficiente de ellas que no tienen inmediatamente ningún cambio, se dirá que las coexistencias que tienen con estas existencias fijas una relación igual al que otras habían tenido respecto de las mismas, han ocupado el mismo puesto que las precedentes. Lo que comprende todos estos puestos se llama espacio» (13). El espacio en sí, independiente de los cuerpos, es un ente imaginario (14).

Clarke objetaba: ¿Cómo se explica la realidad del movimiento local si no se da un espacio absoluto en el cual los cuerpos se muevan? ¿Cómo distinguir el movimiento real del movimiento aparente? Y Leibniz responde: Los cuerpos se mueven cuando cambian de posición y distancia el uno respecto del otro, cuando se muda el orden de sus relaciones entre sí. Movimiento local se da en las partes del universo, pero el universo entero no

---

(12) Los escritos polémicos de Leibniz y Clarke están también traducidos en el volumen LEIBNIZ, *Opere varie*, selección y traducción de G. DE RUGGIERO, Bari, Laterza, pp. 253-328.
(13) LEIBNIZ, Quinto escrito contra Clarke, n. 47, edic. Ruggiero, p. 303.
(14) Ibid., n. 33, edic. Ruggiero, p. 199.

puede moverse con movimiento local: es una ficción un universo que va de paseo por el espacio.

Por lo que se refiere después a la distinción entre movimiento real y movimiento aparente, «concedo—dice Leibniz—que se dé una diferencia entre un movimiento absoluto, efectivo, de un cuerpo y un simple cambio relativo de posición respecto de otros cuerpos. En efecto, *cuando la causa inmediata del cambio está en el cuerpo, éste, efectivamente, está en movimiento...»* (15). Con otras palabras: la distinción entre movimiento real y movimiento aparente no puede ser hecha desde un punto de vista cinemático, sino solamente desde un punto de vista dinámico; por consiguiente, no hay necesidad de admitir un espacio absoluto para explicar la realidad del movimiento local.

Euler.—El matemático Leonardo Euler (Eulerus), en sus *Reflexions sur l'espace et le temps* (1748) recoge la teoría de Newton y afirma que los principios de la mecánica, y en particular el principio de inercia, postulan la existencia de un espacio y de un tiempo absolutos; efectivamente, el principio de inercia supone que se dan movimiento absoluto y reposo absoluto, y, por ende, espacio y tiempo absolutos. «No se puede decir que el primer principio de la mecánica esté fundado sobre una cosa que sólo subsiste en nuestra imaginación, y, por tanto, es menester concluir absolutamente que la idea matemática de lugar no es imaginaria, sino que se da en el mundo algo real que corresponde a esta idea» (16). Y polemiza con los filósofos que sostienen la teoría leibniziana.

Kant mismo, en su escrito sobre la *Distinción de las regiones en el espacio* (1768) se propone demostrar que «el espacio absoluto es independiente de la existencia de toda materia y tiene también una realidad propia como primer principio de posibilidad de la composición de la materia» (17). En este escrito, anterior en dos años a la Disertación del 70, Kant está, por consiguiente, decididamente en favor de la teoría de Newton. Kant recuerda la obra de Euler de 1748, pero advierte que, mientras Euler da una prueba fundada sólo en principios mecánicos, él

---

(15) Ibid., n. 53, edic. Ruggiero, p. 308.

(16) Citado por E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und in der Wissenschaft der neueren Zeit*, II, 481.

(17) *Del primer fundamento de la distinción de las regiones en el espacio,,* en KANT, *Scritti minori*, edic. Caraballese, p. 202.

quiere dar una prueba fundada en consideraciones geométricas. Según Kant, la teoría leibniziana no podrá explicar por qué es imposible hacer coincidir en el espacio dos cuerpos de iguales dimensiones, pero que sean tales como la mano derecha y la mano izquierda (es bien sabido, en efecto, que no se puede meter la mano izquierda en el guante derecho, y viceversa). La diferencia entre tales cuerpos no se puede explicar sino por una diversa referencia de ellos al espacio absoluto.

Mas en su *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*, de 1736, Euler había sostenido, a propósito del espacio y el tiempo, una teoría que se avecina a la expuesta por Kant en la Disertación del 70 y después en la *Crítica de la razón pura*. En su obra de 1736, Euler prescindía de la existencia real de un espacio y de un tiempo absolutos, y los postulaba solamente como condiciones para poder pensar el objeto de la mecánica. «Namque non asserimus dari huiusmodi spatium infinitum, quod habeat limites fixos et immobiles, sed sive sit sive non sit non curantes, postulamus tantum, ut motum absolutum et quietem absolutam contemplaturus sibi tale spatium repraesentet ex eoque de corporum statu vel quietis vel motus judicet» (18). Indudablemente la posición de Euler es bien diversa de la de Kant crítico: Euler *prescinde* de la naturaleza del espacio, si es real o ideal, y sólo dice que, para entender los principios de la mecánica, es necesario representarse el espacio a la manera newtoniana; Kant, por el contrario, afirma que la naturaleza del espacio y del tiempo consiste en el ser representaciones, o, mejor, condiciones de toda representación. Euler, en su *Mechanica*, de 1736, razona como físico; Kant, en la Disertación del 70 y en la *Crítica*, razona como filósofo; sin embargo, hay en la posición de Euler un elemento que hace presentir la teoría kantiana, y es, que para explicar los principios de la mecánica basta *representarse* tiempo y espacio al modo de Newton; no importa afirmar si se dan. Claro es que de la naturaleza del tiempo y del espacio dependerá la naturaleza de los objetos espaciales y temporales, es decir, de los objetos de la física, y Euler, que, como buen físico, no pone en duda la realidad de estos objetos, dirá en 1748 que también deben ser reales el espacio y el tiempo entendidos al modo de Newton; pero, si uno estuviera dispuesto a renunciar a la existencia en sí de los objetos espaciales y temporales, podría también renunciar a la

---

(18) Citado por CASSIRER, o. c., II, 474.

realidad en sí del espacio y tiempo y reducirlos a formas subjetivas del conocimiento.

Kant.—Ese uno fué Kant. El espacio newtoniano, con sus atributos de infinitud, inmobilidad, etc., atributos opuestos a los de los objetos de la experiencia, le parece pertenecer «ad mundum fabulosum». Y después, si el espacio continuo e infinito es real, surge aquella bendita antinomia del continuo, que tanto preocupaba a Kant desde 1755, en la *Monadologia physica*. Pero, si el espacio continuo e infinito es un ente imaginario, como quiere Leibniz, las cosas van todavía peor. Entre Newton y Leibniz, Kant prefiere al primero. *Verum qui in sententiam posteriorem abeunt* [los leibnizianos] *longe deteriori errore labuntur. Quippe cum illi* [los secuades de Newton] *nonnisi conceptibus quibusdam rationalibus, s. ad noumena pertinentibus offendiculum ponant, ceteroquin intellectui maxime absconditis e. g. quaestionibus de mundo spirituali, de omnipraesentia, etc., hi* [los leibnizianos] *ipsis phaenomenis et omnium phaenomenorum fidissimo interpreti, geometriae, adversa fronte repugnant* (19).

Para entender el juicio sobre los newtonianos, es menester tener presente la polémica entre Clarke y Leibniz, en la cual Clarke, embarazado por las objeciones de Leibniz acerca del ser del espacio absoluto—substancia, accidente o ¿qué otra cosa?—, acabó por hacer de él un atributo de Dios, órgano de su omnipresencia, volviendo a las fantasías de Henry More (20). En metafísica, Clarke era claramente vencido por Leibniz. ¿Pero qué importan ya a Kant las teorías de la metafísica tradicional, esos conceptos sobre las cosas en sí, *intellectui maxime absconditi?* La que importa es la ciencia de los fenómenos, la ciencia de la naturaleza, la física: la cual no se puede interpretar, como ha enseñado Galileo, sino mediante ese «fidelísimo intérprete» que es la geometría. En el viejo odre del esquema racionalístico, todavía en uso aquí, porque Kant no ha tenido tiempo para elaborar completamente su teoría del conocimiento, fermenta ya el vino nuevo.

Mas ¿por qué va la teoría leibniziana contra la física y la geometría? Porque, dice Kant, si el concepto de espacio se deriva por abstracción de la experiencia sensible, no es ya un concepto

---

(19) *De mundi sensibilis...*, § 15 D.

(20) Platónico de la escuela de Cambridge. Sobre sus teorías acerca del espacio, cf. CASSIRER, o. c., II, 444-445.

'puro', y la geometría se convierte en una ciencia empírica, es decir, en una ciencia no rigurosa, cuyos axiomas no son rigurosamente necesarios y universales (21).

Tanto en la Disertación del 70 como en la «Exposición metafísica» de los conceptos de espacio y tiempo en la *Crítica de la razón pura*, Kant describe espacio y tiempo a la manera de Newton. Espacio y tiempo: 1.º No son abstraídos de los objetos sensibles, sino que son *condiciones* de las representaciones de la representación de éstos. 2.º Son condiciones *necesarias* de los objetos sensibles. 3.º No son conceptos, sino *intuiciones*, porque representan, no un predicado universal de los diversos objetos sensibles, sino un *singular*, en el cual todos los objetos sensibles están contenidos (22).

Por otra parte, el menor mal de las consecuencias a que lleva la teoría newtoniana se evita también, si se admite que el espacio, entendido a la manera de Newton, no es ya una realidad en sí, sino un ente subjetivo e ideal; no una condición del ser de las cosas, sino una condición de su representabilidad.

¿Cómo llega Kant a estas conclusiones?

Recordemos que en la Disertación del 70 se admiten dos tipos de representación: la representación de las cosas *uti apparent*, que es el conocimiento sensible, y la representación de las cosas *sicuti sunt*, que es el conocimiento del entendimiento en su uso material; ahora bien, el espacio y el tiempo son condiciones de los objetos sensibles (en efecto, los objetos sensibles se dan en el espacio y el tiempo), y todo conocimiento sensible es subjetivo; por consiguiente, espacio y tiempo son condiciones subjetivas, condiciones de la representabilidad de las cosas para nosotros, a nuestra sensibilidad, no condiciones del ser en sí de las

---

(21) «Nam... [los leibnizianos] geometriam, ab apice certitudinis deturbatam in earum scientiarum censum reiiciunt, quarum principia sunt empirica. Nam si omnes spatii affectiones nonnisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus geometricis non inest universalitas nisi comparativa qualis adquiritur per inductionem, h. e. aeque late patens ac observatur, neque necessitas nisi secundum stabilitas naturae leges, neque praecisio nisi arbitrario conficta, et spes est, ut fit in empiricis, spatium aliquando detegendi aliis affectionibus primitivis praeditum, et forte etiam bilineum rectilineum» *De mundi sens.*, § 15 D. Cf. *R. V.* B. 56-58.

(22) Esto es en substancia lo que Kant dice en la «Exposición metafísica» de los conceptos de espacio y tiempo en la *Crítica de la razón pura*, exposición a la cual corresponden los §§ 14 y 15 de la «Disertación».

cosas (23). Así, pues, no porque espacio y tiempo son formas subjetivas es subjetivo el conocimiento sensible (24), sino, al revés, porque espacio y tiempo son condiciones de los objetos sensibles, y porque el conocimiento sensible sólo atestigua el modo como somos modificados por los objetos: por esto son subjetivos espacio y tiempo (25).

Recordemos también que, según Kant, la característica del conocimiento sensible es ser *intuición*, y que todo lo que es condición de la cognoscibilidad de un objeto, anterior al hecho de que el objeto sea dado en la experiencia, se llama elemento *a priori* o *puro* del conocimiento, y entenderemos por qué haya llamado Kant al tiempo y al espacio *intuiciones puras*: intuiciones, porque se refieren al conocimiento sensible; puras, porque son sus condiciones a priori. No puede darse un objeto sensible que no esté en el espacio y en el tiempo, pero espacio y tiempo no nos dicen todavía nada de las cualidades de los objetos espaciales y temporales: están «vacíos» de datos sensibles (26).

Esta teoría explica cómo son posibles la geometría, la aritmética, la mecánica pura (27), entendidas como ciencias rigurosas.

---

(23) «Forma mundi intelligibilis agnoscit principium obiectivum h. e. causam aliquam, per quam existentium in se est colligatio. Mundus autem, quatenus spectatur ut phaenomenon, h. e. respective ad sensualitatem mentis humanae non agnoscit aliud principium formae nisi subjectivum, h. e. certam animi legem, per quam necesse est, ut omnia quae sensuum obiecta esse possunt, necessario pertinere videntur ad idem totum. Haec principia formalia universi praenomeni absolute prima, catholica et cuiuslibet praeterea in cognitione humana sensitivi quasi schemata et conditiones, bina esse, tempus et spatium, iam demonstrabo». *De mundi sens.*, § 13.

(24) Como se dice a menudo, y como dice también DE VLEESCHAUWER, o. c., I, 67.

(25) En efecto, si se sigue la primera interpretación, nos imaginamos un Kant que afirma, no se sabe por qué, de golpe y porrazo, la subjetividad del espacio y del tiempo, y después saca de ahí todas las consecuencias sobre la fenomenicidad del conocimiento: por el contrario, si se sigue la segunda interpretación, que es impuesta por el texto del *De mundi sens.*, se ve un Kant que parte de una premisa entonces compartida por todos: la subjetividad del conocimiento sensible, y, reflexionando en que el espacio y el tiempo son condiciones del objeto sensible, saca de aquí la consecuencia de la subjetividad del espacio y del tiempo. Esto es, nos encontramos con un Kant que no está arrancado de la Historia, sino con un Kant que continúa los problemas ya planteados antes de él y que razona sobre ellos. Ahora bien; sería muy pueril medir la grandeza y originalidad de un filósofo por su ininteligibilidad; y es ininteligible toda teoría que se presenta como de golpe y porrazo, esto es, sin un intento de justificación racional y sin engranajes con la Historia.

(26) *De mundi sens.*, § 12; *R. V.*, B, 33-35.

(27) *De mundi sens.*, § 12.

La intuición pura del espacio hace posible la geometría, la intuición pura del tiempo la aritmética y la teoría general del movimiento.

OBSERVACIONES CRÍTICAS.

Teoría escolástica del espacio.—La teoría leibniziana del espacio sería aceptable si no estuviera inserta en el sistema monadológico, esto es, en un sistema que niega la realidad de la extensión; mejor dicho: que pretende hacer derivar la extensión de una relación entre realidades inextensas. Efectivamente, sabido es que para Leibniz la realidad, incluso la realidad corpórea, está constituída por mónadas, es decir, por substancias simples, inextensas. En esta concepción es imposible explicar la extensión. Pero si, apartándonos de Leibniz, admitimos que las substancias corpóreas son extensas, la teoría leibniziana del espacio resulta plenamente aceptable. Verdad es que el espacio absoluto es un ente imaginario. La noción de un espacio único, existente de por sí, en el cual estuvieran contenidos todos los cuerpos, es una noción compleja, constituída por elementos reales y por elementos ideales. El elemento real que entra a constituir la noción de espacio es la extensión de los cuerpos: existen realmente cuerpos extensos; la extensión es una determinación real de los cuerpos. Mas precisamente porque es una determinación (un accidente, en términos escolásticos) de los cuerpos, no existe por su cuenta, independiente de los cuerpos de que es determinación, así como, por ejemplo, la inteligencia no existe independientemente de los entes inteligentes. Se dirá: y la distancia entre los cuerpos, ¿no es tal vez espacio? Respondo: la distancia real entre los cuerpos no es sino la extensión de cuerpos (del aire, del eter) (28) existentes entre los objetos que se dicen distantes.

De la experiencia de los seres extensos, el intelecto humano abstrae el concepto universal de extensión, sobre el cual se funda la geometría. El concepto universal de extensión (o extensión geo-

(28) Se dirá: Pero la existencia del éter es una hipótesis que está muy lejos de ser definitiva. Respondo: No discuto sobre la existencia de un éter concebido según esta o aquella hipótesis científica: sólo advierto que de distancia únicamente se puede hablar cuando se da una realidad corpórea extensa entre los cuerpos distantes. Naturalmente, no es de ninguna manera necesario que tal realidad corpórea sea perceptible a nuestros sentidos; podría ser muy bien lo que los físicos llaman energía, campo electromagnético, etc.

métrica) es uno, indefinido, inmutable, como es uno, indefinido, inmutable, todo concepto universal; como, por ejemplo, *el hombre* en universal, o *el blanco* en universal, es uno, es realizable en un número indefinido de individuos, es inmutable, etc. Pero, como ningún universal, tampoco la extensión geométrica existe en sí, como tal: existe sólo en los cuerpos singulares extensos. Son, pues, elementos ideales del espacio los que le competen como a universal: tales como la unidad, la infinitud, la inmutabilidad, etc.; son, por el contrario, elementos reales del espacio los que competen al contenido del concepto de espacio, como son la extensión, la tridimensionalidad, etc.

Ocurre después una especie de *contaminatio* entre la extensión geométrica, universal, y la extensión concreta dada en la intuición sensible; *contaminatio* en virtud de la cual la extensión geométrica, con esos caracteres que tiene en cuanto universal, o sea en cuanto existe sólo en la mente, asume la realidad de la extensión concreta (que no es ni única, ni infinita, ni inmutable). Esta *contaminatio* sólo ocurre en nuestra imaginación (porque, en realidad, sólo se dan cuerpos extensos y sujetos pensantes que conciben universalmente la extensión) y por esto su resultado bien puede decirse con todo derecho imaginario. Tal resultado es el espacio existente de por sí, independientemente de los cuerpos, en el cual los cuerpos se imaginan colocados, el espacio único, inmutable, etc. (29).

Algo análogo se puede decir del tiempo. El tiempo real es la duración concreta de los entes en mutación, es el modo como existen los entes mudables. Por consiguiente, también el tiempo sólo existe como modo de ser de ciertos entes (los entes mudables); no existe de por sí, independientemente de aquéllos. En realidad, se dan tantos tiempos cuantos son los entes que se mudan, pero, por necesidad de la conducta humana, se toma *un tiempo* determinado (la duración de ciertos movimientos astronómicos), como medida de todos los otros tiempos; con este tiempo determinado (que es el señalado por nuestros relojes) se ponen en relación todos los otros tiempos, o sea todas las duraciones concretas de los eventos, y se le llama sin más *el* tiempo. Nace así la imaginación de que la existencia de las cosas corre en un tiempo único, mientras que toda existencia tiene en sí su

(29) Para un mayor desarrollo del concepto escolástico de espacio, véase la excelente *Cosmología*, de P. HOENEN, Roma, Università Gregoriana, 1936.

propio tiempo, es decir, su propio devenir, y esa imaginación surge tan sólo por el hecho de que cada tiempo singular está puesto en relación con un cierto tiempo, que es el tiempo astronómico.

Objeciones.—Veamos ahora la objeción que los newtonianos (Clarke, Euler) oponen a la teoría leibniziana del espacio. La objeción, como se recordará, era ésta: la existencia de un espacio absoluto y real es condición de la realidad del movimiento local. Leibniz respondía acertadamente que el movimiento local no es sino la variación de las distancias entre los cuerpos y que, para saber cuál de los dos cuerpos cuya distancia varía está en movimiento, es menester saber en cuál de los dos reside la causa inmediata del cambio (30). Está en movimiento, por ejemplo, la barca respecto de la orilla y no viceversa, porque sobre la barca, y no sobre la orilla, obra la fuerza que determina la variación de distancia entre las dos. Por lo demás, el mismo Newton reconocía que la distinción entre movimiento real y movimiento aparente sólo puede ser hecha desde un punto de vista dinámico, no desde un punto de vista puramente cinemático, pues dice: «el movimiento *verdadero* de un cuerpo no puede ser ni engendrado ni mudado, sino por medio de *fuerzas impresas* en el cuerpo mismo; mientras que el movimiento relativo puede ser engendrado y mudado sin la intervención de tales fuerzas» (31). Y entonces, si hay un criterio dinámico para distinguir el movimiento verdadero del movimiento aparente (32), no es necesario buscar un criterio cinemático en el espacio absoluto.

La dificultad que Kant, en la Disertación del 70, opone a la teoría leibniziana del espacio, es ésta: según tal teoría, la geometría quedaría reducida a ciencia empírica, de tipo experimentalmente inductivo, puesto que el concepto de espacio sería derivado de la experiencia.

Respondemos: Una ciencia no es de tipo experimental-induc-

(30) LEIBNIZ, Quinto escrito en respuesta a Clarke, n. 47; edic. Ruggiero, 303-304.

(31) *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Definitiones, Scholium.

(32) Las recientes teorías de Mach y de Einstein han puesto de relieve la dificultad de aplicar el criterio dinámico para distinguir el movimiento real del aparente. Cf. H. REICHENBACH, *Atome et Cosmos*, trad. franc., París, Flammarion, pp. 51 ss. Pero se trata siempre de dificultades referentes a la aplicación del criterio, o sea, para decirlo con términos leibnizianos, referentes a la *observación* del movimiento real, no a su *observabilidad*.

tivo, cuando los conceptos de la misma son abstraídos de la experiencia, sino cuando el *nexo* entre esos conceptos sólo es dado en la experiencia, como un puro hecho. Todos los conceptos, también los matemáticos, se derivan de la experiencia: cuando, empero, están en conexión recíproca porque el entendimiento ve, a base de un análisis de los mismos conceptos, la necesidad de tal conexión, entonces la ciencia es de tipo intuitivo-deductivo; por el contrario, cuando el nexo entre dos conceptos es establecido porque los entes en que ellos se verifican están de hecho siempre asociados mutuamente, entonces la ciencia es de tipo experimental-inductivo. Kant mismo dirá en los *Prolegómenos:* «Por esto precisamente todas las proposiciones analíticas son juicios a priori, *aun cuando sus conceptos sean empíricos*, por ejemplo, 'el oro es un metal amarillo': porque, para saber esto, no tengo necesidad de ninguna ulterior experiencia fuera de mi concepto de oro, concepto que ya contenía que este cuerpo es amarillo y es metal» (33). Así, pues, la geometría puede ser una ciencia de tipo intuitivo-deductivo, aunque el concepto de espacio sea abstraído de la experiencia.

Los argumentos kantianos.—Examinemos ahora algunas consideraciones que hace Kant a propósito del concepto de espacio; el concepto de espacio no es abstraído de la experiencia de los cuerpos: *Non enim aliquid ut extra me positum concipere licet, nisi illud repraesentando in loco, ab eo, in quo ipse sum, diverso*...—dice Kant en la Disertación del 70—, y análogamente en la *Crítica de la razón pura:* «En efecto, para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí (esto es, a algo que está en un lugar, en el espacio, diverso de este en que yo me encuentro), y para que pueda representármelas una fuera y junto a otra... debe darse ya como fundamento la representación del espacio. Por tanto, la representación del espacio no puede ser sacada de las relaciones de lo que aparece exteriormente, mediante la experiencia, mas esta experiencia, por el contrario, sólo es posible en virtud de tal representación» (34).

¿Qué quiere decir: «las sensaciones son referidas a algo fuera de mí»? Comencemos por notar que no se trata de sensaciones, sino de lo *sentido*. La sensación, como tal, sólo es conocida en

(33) *Prolegómenos*, § 2 b.
(34) *R. V.* B, 38.

el conocimiento reflejo, y, cuando tomo conciencia de ella en la reflexión, es referida a mí mismo, no a las cosas fuera de mí; en efecto, tomo conciencia de *mí senciente*. Pero no cavilemos, y supongamos, siguiendo el texto de la Disertación más bien que el de la *Crítica*, que Kant entiende por 'sensación' lo sentido. ¿Qué quiere decir «fuera de mí»? ¿Quién es este *mí*, fuera del cual está puesto lo sentido? Si es el yo, entendido puramente como sujeto del acto de sentir (35), el 'fuera de mí' se presenta como un carácter inherente a lo sentido, como le es inherente el color u otro carácter. Y, así como para ver un objeto azul no debo en verdad presuponer la noción general de color, así, para ver un objeto 'fuera de mí' no debo tampoco presuponer la noción de espacio. Cuando veo un pedazo de tela a cuadros rojos y azules, el rojo se me da como distinto de mí, que lo veo (no puedo, en efecto, traducir mi experiencia del rojo diciendo: «yo soy rojo») y como teniendo una extensión distinta de la del azul. Estos son datos inmediatos, anteriores a toda teoría sobre la naturaleza del pedazo de tela de colores: ¿es un cuerpo existente de por sí?, ¿es un proceso nervioso que se desarrolla en mi organismo?, ¿es un hecho espiritual? Las observaciones hechas anteriormente valen, sea cual fuere la respuesta que se dé a esas preguntas. Si, por el contrario, por *mí* entiendo 'mi cuerpo', y si 'colocar fuera de mí' significa colocar fuera de mi cuerpo, entonces es verdad que el colocar fuera de mí presupone ya una noción compleja de espacio, mas esta noción ha sido formada a través de una larga experiencia y es posterior a las primeras percepciones que el hombre tiene de los cuerpos. *Aprendemos* a colocar los cuerpos en el espacio, si por colocar los cuerpos en el espacio se entiende juzgar con cierta exactitud sus posiciones y distancias recíprocas. El niño que comienza a ver no sabe, en verdad, si los objetos que ve son parte o no de su cuerpo, ni a qué distancia están: juega con sus pies como lo haría con un juguete, corriendo tal vez peligro de hacerse daño, o trata quizá de alcanzar la luna. Por esto, cuando Kant dice que la experiencia externa presupone la representación del espacio, es menester distinguir: ¿Presupone la noción elaborada de espacio, como conjunto de posiciones y distancias? No, porque tal noción es aprendida después de larga experiencia. ¿Presupone la repre-

(35) Prescindiendo de lo que sea efectivamente de los caracteres que implique este sujeto senciente.

sentación de los cuerpos como extensos? Tampoco: porque la extensión de los cuerpos no es un presupuesto de la experiencia, sino más bien el primer dato de esa experiencia, puesto que el objeto sensible se nos da inmediatamente como extenso.

Kant objeta también que la representación del espacio es *singular*, esto es, representa un objeto único, mientras que los conceptos son representaciones universales. Respondemos: único es el espacio imaginario, noción compleja, constituída de elementos reales y de elementos ideales, cuya génesis hemos tratado de describir anteriormente.

La metafísica.

En la Disertación del 70, después de haber distinguido uso real y uso lógico del intelecto, Kant asigna a este último un doble fin: confutativo y dogmático. El primero es el de evitar los errores que pudieran derivarse de una mezcla de sensible e inteligible: *quando nempe sensitive concepta arcent a noumenis*: y el segundo es *secundum quem principia generalia intellectus puri, qualia exhibet ontologia, aut psychologia rationalis, exeunt in exemplar aliquod, nonnisi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitates mensuram communem, quod est Perfectio Noumenon* (36). Con otras palabras: el uso dogmático del intelecto nos lleva a una teoría del Absoluto. Veamos de qué modo.

El espacio es el fundamento de una serie de relaciones entre los objetos sensibles, es decir, las que se llaman relaciones espaciales. En virtud de tales relaciones, los objetos sensibles constituyen una cierta totalidad, un «mundo». Mas, puesto que el espacio es tan sólo una condición fenoménica de los objetos, el mundo constituido por las relaciones espaciales es también puramente fenoménico; ¿cuál es el fundamento nouménico de la unidad del mundo fenoménico? *Quonam principio ipsa haec relatio omnium substantiarum nitatur, quae intuitive spectata vocatur spatium?* (37).

Kant anticipa que las relaciones entre los diversos objetos no se explican con la sola existencia de los objetos extensos; son, con otras palabras, algo más que los objetos puestos en relación, y

---

(36) *De mundi sens.*, § 9.
(37) Ibid., § 16.

nota después que todo ente en relación con otro es de algún modo, bajo algún aspecto, dependiente del otro. De donde se sigue que un ente necesario, que no tiene, por tanto, necesidad de ningún otro para existir y ser lo que es, no puede estar en relación con otros de manera que constituya con ellos una totalidad. Ahora bien: las cosas que se nos aparecen como objetos en el espacio constituyen una totalidad; por consiguiente, no son necesarias, sino contingentes. Siendo contingentes, deben depender de un ente *necesario;* estando ligadas conjuntamente en una totalidad, deben depender de un único ente necesario. *Hinc forma universi testatur de causa materiae et nonnisi causa universorum unica est causa universitatis, neque est mundi architectus, qui non sit simul creator* (38). «La forma del universo (el espacio) atestigua una causa de la materia del universo, y la causa del universo no puede ser sino única, ni puede ser sólo arquitecto del mundo sin ser también su creador.» Si la unidad del universo se explica con una armonía preestablecida entendida a la manera leibniziana, o con un influjo real, físico, entre las diversas substancias, esto, dice Kant, no es cosa que se pueda decidir con una demostración rigurosa; sin embargo, él mantiene, si no como *demonstratum,* como *abunde probatum,* el influjo físico (39).

Aquí concluye la parte dogmática; viene después, en la sección quinta, la parte confutatoria, en la que se le pone en guardia al lector contra los errores provenientes de la aplicación al mundo de las cosas en sí de los principios que sólo valen para el mundo sensible. Entre estos errores, Kant enumera las afirmaciones siguientes: «todo lo que existe, existe en un determinado lugar y en un tiempo determinado», «toda multitud actual tiene un número determinado», afirmación de la que se saca la consecuencia de que es imposible una serie infinita en el tiempo y una cantidad infinita de entes en el espacio; «todo lo que existe de modo contigente no existe en un momento determinado» y, por tanto, debe tener un comienzo. No dice Kant que estas proposiciones sean falsas; sólo dice que no podemos saber si valen para las cosas en sí y que, por consiguiente, no podemos afirmarlas de esas mismas cosas.

Esta parte de la Disertación contiene los elementos que serán

(38) Ibid., § 20.
(39) Ibid., § 22.

después desarrollados en las antinomias de la *Crítica de la razón pura*. Junto, pues, con la parte positiva, dogmática, hay también en la Disertación del 70 una parte negativa por lo que se refiere al uso del intelecto. Y más interesante aún que el contenido de esta parte negativa, lo es el principio metódico que la guía: no conviene aplicar a las cosas en sí leyes que sólo valen para el mundo de los fenómenos; muchos errores, muchas cuestiones insolubles de la metafísica se derivan de esta μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Es el mismo principio que dirige la Dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura*. También, por lo que se refiere al conocimiento intelectual, la Disertación del 70 no es toda ella dogmática. Séanos permitida también una pequeña observación exterior: la sección cuarta, dedicada al uso dogmático, ocupa (en la edición Caraballese que tengo ante los ojos) cinco páginas escasas, contra once páginas de la sección quinta, dedicada al uso confutativo del intelecto. Añádase a esto que de las cinco páginas 'dogmáticas' las dos últimas están consagradas a dos argumentos, de los cuales el uno se declara *non demonstratum* y el otro *ultra terminos certitudinis apodicticae*. Quedan en toda la Disertación tres páginas dogmáticas rigurosamente demostradas. He hecho esta observación para poner de relieve cómo la Disertación del 70 no es tan dogmática como parece, y que sólo en el marco puede decirse que sea un retorno del empirismo de los años precedentes a posiciones racionalistas que parecían estar por Kant del todo superadas. En el marco, he dicho, puede parecer que haya gran diferencia entre la Disertación del 70 y los *Sueños de un visionario*, de 1766 (40); en el contenido, la diferencia no es grande, y se puede explicar por el diverso carácter de los dos escritos: el uno es una disertación académica, en la que es menester andar con pies de plomo y no exponer una teoría propia si no se la tiene ya científicamente elaborada; el otro es un ensayo, escrito con ocasión de hechos que estaban en la boca de todos, un escrito en el que se expresa libremente el propio pensamiento, aunque de este pensamiento no se puedan dar todavía justificaciones científicas.

(40) Según De Vleeschauwer, «Dans la *Dissertation*..., Kant se montre aussi affirmatif au sujet de la connaissance des choses qu'il était négatif dans les *Träume*... C'est l'énorme récul que Kant impose à l'empirisme, toujours grandissant de 1760 à 1776, et qui fait de la *Dissertation* une pièce unique dans l'histoire du kantisme». O. c., I, 203. No comparto la opinión de De Vleeschauwer.

Capítulo IV.

EL PROBLEMA DE LA CRITICA DE LA RAZON PURA

La duda sobre la posibilidad de la metafísica.—La teoría del espacio y el tiempo como intuiciones puras hacen entrever la posibilidad de una ciencia rigurosa, válida para todos, si bien limitada al mundo fenoménico. No es menester conocer las cosas en sí para tener una ciencia rigurosa: he aquí el descubrimiento de la Disertación del 70. En esta obra el descubrimiento es sólo aplicado a justificar la posibilidad de *algunas* ciencias; pero en los largos años de meditación del 70 al 81, ese descubrimiento se reveló fecundo en ulteriores aplicaciones, se reveló capaz de justificar *la* ciencia: éste es el progreso de la Disertación de 1770 a la *Crítica de la razón pura.*

Y si la ciencia se explica sin necesidad de admitir un conocimiento de las cosas en sí, ¿por qué se habrá de afirmar todavía que el hombre es capaz de tal conocimiento? ¿Tal vez para explicar la metafísica? Pero la metafísica no es una certeza, es un problema. ¿Es posible la metafísica? «Si existiera una metafísica (una metafísica que pudiera afirmarse como ciencia), si se pudiera decir: he aquí la metafísica, no tenéis más que aprenderla y os convencerá de modo indiscutible e inmutable de la verdad, entonces esa pregunta sería superflua y sólo quedaría por resolver este problema...: *¿cómo es ella posible?...* Pero en el caso presente la razón humana no ha tenido tanta fortuna. No se puede presentar un solo libro, así como se presenta un Euclides, y decir: ésta es le metafísica, aquí encontráis el fin más alto de esta ciencia, el conocimiento de un Ente supremo y de un mundo futuro, demostrado con principios de la razón pura» (1). Las razones inadecuadas e inciertas con que se ha querido demostrar las verdades metafísicas supremas (Kant llama *dogmatismo* la pretensión de

(1) *Prolegómenos*, § 4.

construir una metafísica) han conducido históricamente al disgusto ante toda afirmación metafísica, y, por ende, al exceso opuesto; al escepticismo. Pero en el escepticismo no se puede permanecer. «Es inútil querer afectar indiferencia ante investigaciones tales, cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana. Y, en verdad, esos presuntos indiferentes..., en cuanto piensan en algo, caen en cierto modo de nuevo, inevitablemente, en afirmaciones metafísicas, por las cuales, sin embargo, muestran tanto desprecio. Esta indiferencia, sin embargo..., es un fenómeno que merece atención y reflexión. Es manifiestamente el efecto, no de la ligereza, sino del juicio maduro de la época, que no quiere estar ya por más tiempo a la expectativa de un pseudo-saber, y es una invitación a la razón a tomar sobre sí, comenzando desde el principio, la más grave de sus tareas, esto es, el conocimiento de sí misma, y a erigir un tribunal que la garantice en sus pretensiones legítimas, y pueda a su vez poner fin a sus pretensiones infundadas; y esto no con sentencias arbitrarias, sino según sus leyes eternas e inmutables, y este tribunal no es otro que la *Crítica de la razón pura*; es decir, «la crítica de la facultad de la razón en general respecto de todos los conocimientos a que puede aspirar independientemente de toda experiencia, y por esto la decisión acerca de la posibilidad o imposibilidad en general de una metafísica» (2). Nótese bien: la crítica de la razón pura quiere ser una indagación acerca de lo que la razón humana puede conocer *independientemente de la experiencia*; de tal crítica depende la solución del problema, si es o no posible la metafísica. En efecto, si una metafísica es posible, sus principios y sus conceptos fundamentales no deben derivarse de la experiencia; y esto depende tanto de su carácter específico de metafísica como de su carácter genérico de ciencia. La metafísica debe ser un conocimiento más allá de la física, más allá de la experiencia (3); además, para ser ciencia debe ser conocimiento de lo necesario y de lo universal, que no son dados en la experiencia. Pero sobre este punto volveremos muy pronto.

En el prólogo de la segunda edición de la *Crítica*, vuelve a plantearse la duda sobre la posibilidad de la metafísica, con un desarrollo más amplio de sus motivos.

La lógica es una ciencia plenamente lograda, pero este logro

(2) *R. V.* A, 11-12.
(3) *Prolegómenos*, § 1.

suyo es relativamente fácil, porque no tiene que habérselas con objetos, sino con la «forma del pensamiento». La matemática fué también una ciencia plenamente lograda desde que, en la época griega, un matemático, realizando una gran revolución, descubría que no era necesario tratar de descubrir las figuras, sino más bien construirlas, y atribuir a los objetos de la geometría lo que brota necesariamente de lo que en ellos ha puesto el mismo espíritu humano (4).

La física, en la Edad Moderna, ha logrado también ser una ciencia desde que ha tomado sus leyes, no de las cosas, sino del espíritu humano. «Cuando Galileo hizo rodar sus esferas sobre un plano inclinado, con un peso escogido por él mismo, y Torricelli hizo al aire sostener un peso, que él mismo ya sabía ser igual al de una columna de agua por él conocida, y, más tarde, Stahl transformó los metales en cal y ésta de nuevo en metal, quitándole o añadiéndole algo, una luz se encendió ante los investigadores todos de la naturaleza. Comprendieron que la razón sólo ve lo que ella misma produce, según sus proyectos, y que en sus juicios debe proceder con principios conforme a leyes inmutables, y que debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas y no dejarse guiar de ella como llevada por andadores» (5).

La estructura de la ciencia.—La metafísica, por el contrario, no ha logrado constituirse como ciencia. El fracaso de la metafísica tradicional debe depender del hecho de que, al intentar construirla, la razón humana se ha exorbitado de su cometido y de sus posibilidades. Es menester, por consiguiente, establecer hasta dónde puede llegar la razón humana independientemente de los datos de la sensibilidad, y es menester, para ver qué es lo que *puede* la razón humana, que veamos cuáles son los resultados seguros alcanzados por ella, que veamos lo que la ciencia es. Ahora bien: ciencia κατ'ἐξοχήν es para Kant la nueva mecánica, la nueva mecánica galileo-newtoniana, la que tiene por órgano la matemática, «fidelísimo intérprete de todos los fenómenos», como ya decía Kant en la Disertación del 70. «Sucede, por fortuna, que, si bien no podemos admitir que exista la metafísica como ciencia, podemos, sin embargo, decir con certeza que ciertos conocimientos puros, sintéticos a priori, existen y se dan, es decir, la

(4) *R. V.* B, 11-12.
(5) *R. V.* B, 13.

matemática pura y la física pura... Tenemos, por consiguiente, al menos algunos conocimientos sintéticos a priori, y no tenemos que preguntarnos si tal conocimiento es posible (puesto que es real), sino sólo cómo sea posible, para que del principio de la posibilidad de esa ciencia que se da podamos deducir también la posibilidad de todas las otras» (6). El hecho, pues, del que debe partir la teoría del conocimiento, es que el hombre posee ciertos conocimientos con valor, que son la matemática y la mecánica; la teoría debe saber dar razón de este hecho.

Mas, antes de justificar el hecho de la ciencia, quiere Kant describirlo en sus líneas esenciales. Una ciencia en sentido riguroso debe tener como principios enunciaciones (7) *necesarias y universales*; ahora bien, todo lo que en el conocimiento es necesario y universal no puede derivarse de la experiencia, porque la experiencia atestigua siempre y sólo *hechos*, repetidos si se quiere indefinidamente, pero *no necesidad*. La experiencia atestigua que las cosas que he visto hasta ahora son de ésta o de otra manera; atestigua, por ejemplo, que todos los gatos que he visto hasta ahora tienen cola; no me dice que todos los gatos, también los que no he visto nunca, también los que están por nacer, deban tener cola. Por consiguiente, los juicios necesarios y universales son pronunciados independientemente de lo que la experiencia atestigua, es decir, *a priori*. Por otra parte, una ciencia aumenta el patrimonio de nuestros conocimientos; los principios, por tanto, en que se funda no pueden limitarse a expresar lo que estaba ya contenido en el concepto del sujeto (8): esto es, no pueden ser analíticos, sino que deben ser *sintéticos*. Kant entiende por juicio analítico un juicio en el cual el predicado expresa un carácter ya comprendido en el concepto del sujeto, un juicio, por consiguiente, que no aumenta nuestro conocimiento, sino que puramente repite lo que ya sabíamos; entiende por juicio sintético un juicio cuyo predicado no está ya comprendido en el concepto del sujeto, un juicio, por tanto, que dice del sujeto algo que no sabíamos

---

(6) *Prolegómenos*, § 4 al fin.

(7) Kant emplea siempre el término *juicio* en lugar de enunciación o proposición, y, de aquí en adelante, también emplearemos nosotros el término *juicio* en este sentido, para ser más observantes de la terminología kantiana.

(8) Del sujeto del juicio (de la proposición), que es objeto de la ciencia. Por ejemplo: *el triángulo*, que es sujeto lógico del juicio, «todo triángulo tiene los ángulos internos iguales a dos rectos», es objeto de la ciencia geométrica.

todavía cuando sólo teníamos el concepto del sujeto (9). Los ejemplos kantianos son, para los juicios analíticos, «todos los cuerpos son extensos», para los juicios sintéticos «todos los cuerpos son pesados». A primera vista no se coge bien la diferencia entre los dos ejemplos, tanto que Kant en los *Prolegómenos*, para hacerla más evidente, ha sustituido el ejemplo «todos los cuerpos son pesados» por el juicio «algunos cuerpos son pesados» (10). Pero, aun ateniéndonos a la fórmula usada en la *Crítica*, se podrá advertir la diferencia existente entre los juicios citados como ejemplo, si se piensa que el concepto común de cuerpo es precisamente el de 'cosa extensa', mientras que no siempre ha sido cosa sabida que todos los cuerpos fueran graves. La física aristotélica consideraba la gravedad como una propiedad del elemento tierra, mientras que la ligereza (y consiguientemente el movimiento hacia arriba) era considerada como característica del elemento fuego. Prescindiendo de las diversas teorías físicas posteriores, lo cierto es que se ha necesitado de la experiencia científica para que el hombre descubriera que el aire tiene un peso. Tanto la extensión como la gravedad son datos de hecho, pero mientras que la extensión es sinónimo de corporeidad, se ha necesitado de una cierta experiencia para que el hombre aprendiera que los caracteres de extensión y gravedad van siempre juntos. Con otras palabras: el juicio «todos los cuerpos son extensos» es analítico, porque en el sujeto y en el predicado expreso la misma cosa con nombres diversos, porque el juicio, en una palabra, es una tautología.

Los juicios analíticos son todos a priori, y se comprende: Es necesario que una cosa sea ella misma, que un cuerpo (o sea una cosa extensa) sea extenso, y no hay necesidad de consultar a la experiencia para repetir lo que ya sabemos. Por otra parte, las comprobaciones de hecho, o, en términos kantianos, los juicios a posteriori son todos sintéticos, porque aquello para lo cual es menester consultar la experiencia (para ver si es verdad o no) no podía estar ya implícito en el concepto que ya teníamos (11). «Todos los juicios analíticos se fundan enteramente sobre el principio de contradicción y son por su naturaleza conocimientos a priori, ya sean o no empíricos los conceptos que les sirven de ma-

---

(9) *R. V.* B, 10-11.
(10) *Prolegómenos*, § 2 a.
(11) *R. V.* B, 11-12.

teria. En efecto, porque el predicado de un juicio analítico afirmativo está ya pensado en el concepto del sujeto, no puede aquél ser negado de éste sin contradicción; y, de la misma manera, lo opuesto del sujeto es negado necesariamente en un juicio analítico negativo, siempre en virtud del principio de contradicción» (12). Con otras palabras: puesto que en los juicios analíticos sujeto y predicado son idénticos, si se niega el uno reteniendo el otro, uno se contradice; puesto que en el juicio «todo cuerpo es extenso», los términos *cuerpo* y *extenso* son idénticos, si niego que los cuerpos son extensos, o sea, si mantengo el concepto de cuerpo y niego el de extenso, me contradigo, como si dijera: «el cuerpo no es cuerpo» (13).

Pero los juicios analíticos no amplían nuestro conocimiento, y los juicios a posteriori no son necesarios ni universales; ni los unos, pues, ni los otros bastan para constituir una ciencia. Los principios de una ciencia deben ser juicios *sintéticos a priori*; tales son aquellos cuyo predicado no está comprendido en el sujeto, y, sin embargo, son necesarios y universales.

Y de hecho las ciencias se fundan sobre juicios sintéticos a priori: los juicios matemáticos son todos sintéticos (14); en la física hay también juicios sintéticos a priori, por ejemplo éstos: «en todos los cambios del mundo corpóreo la cantidad de materia permanece invariable», «en toda comunicación de movimiento la acción y la reacción deben ser siempre iguales» (15). Además, es un juicio sintético a priori el principio de causalidad «todo lo que sucede tiene una causa» (16), principio que es el fundamento de la ciencia de la naturaleza.

Ahora bien: los juicios sintéticos no pueden ser formulados con la sola ayuda del principio de contradicción, porque en ellos el predicado no es idéntico al sujeto, y por esto la negación de un juicio sintético no es contradictoria (17). Surge, por consiguiente, el problema: *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* (18).

Este es el problema de la *Crítica de la razón pura*. Y puesto que la ciencia debe tener como principios juicios sintéticos a prio-

---

(12) *Prolegómenos*, § 2 b.
(13) *R. V.* B, 12-13.
(14) *R. V.* B, 14.
(15) *R. V.* B, 17.
(16) *R. V.* B, 13.
(17) *R. V.* B, 193-194.
(18) *R. V.* B, 19.

ri, preguntarse cómo éstos son posibles equivale a preguntarse cómo es posible la ciencia.

Cómo es posible la ciencia.—En los capítulos siguientes veremos cómo resuelve Kant este problema; por ahora sólo queremos enunciar las conclusiones a que llega: los juicios sintéticos a priori son posibles en cuanto que al formularlos no hacemos sino atribuir al sujeto los caracteres que debe tener para poder ser un objeto de experiencia. O, en términos kantianos: «Las condiciones de la posibilidad de la experiencia son las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia» (19). Que quiere decir: el objeto de la experiencia, esto es, aquello de que hablamos en física y en matemática (el triángulo, el número, el cuerpo sujeto a las fuerzas de la gravedad, etc.) y que resulta, por tanto (lógicamente) el sujeto de las proposiciones que formulamos, no es una cosa en sí, sino que es el fruto de una síntesis entre un concepto a priori (que sólo es, sin embargo, forma del conocimiento vacía de contenido) y un dato de la sensibilidad que es subjetivo. Tal síntesis es lo que Kant llama fenómeno. En los juicios sintéticos a priori se atribuyen al objeto de experiencia ciertos caracteres, ciertos predicados, que le competen, no en cuanto es algo dado, sino en cuanto que está formado por el intelecto, en cuanto que está puesto bajo ciertas formas a priori. Tales juicios, pues, son a priori, porque expresan las exigencias impuestas por el mismo entendimiento al fenómeno; son sintéticos, porque el concepto puro no constituye la totalidad del fenómeno, sino que es sólo la forma de éste. Para que un fenómeno produzca el concepto puro, debe encarnarse en el dato de la sensibilidad, el cual está más allá, es algo, demás, un imprevisto (un *irracional*, diría Meyerson) respecto del concepto puro.

Si los objetos de la ciencia fueran simplemente *dados* a la ciencia, sólo se podrían enunciar sobre ellos comprobaciones de hecho, juicios sintéticos a posteriori: no habría en ella verdades necesarias y universales—y tales son, sin embargo, los principios de la matemática y de la física—. Además, si los objetos de la ciencia fueran cosas en sí, representadas en nosotros por una idea innata o bien por un concepto puro, independiente, en efecto, de la experiencia, como quería el racionalismo, tales ideas innatas, tales conceptos deberían ya decirnos todo lo que del objeto

(19) *R. V.* B, 197.

pueda decirse: no podríamos salir de esos conceptos puros, y, por lo mismo, formularíamos siempre y sólo juicios analíticos; pero es así que los principios de la matemática y de la física no son juicios analíticos. «Es claro que de simples conceptos no se puede obtener ningún conocimiento sintético, sino sólo conocimientos analíticos. Considerad la proposición: dos líneas rectas no pueden cerrar un espacio y con ellas no es posible ninguna figura; y tratad de deducirla del concepto de recta y del número dos... Todo esfuerzo es vano y os veréis obligado a recurrir a la intuición, como hace siempre la geometría.»

Por consiguiente, es menester que los objetos de la ciencia sean, sí, concebidos independientemente de la experiencia, mas sólo en cuanto a su modo de aparecer a nosotros, no en cuanto a su modo de ser en sí; o, con otras palabras, es necesario que se nos dé un a priori, que se nos den intuiciones puras y conceptos puros, pero *vacíos*, es decir, tales que tengan que ser llenados de un contenido sensible. Sólo con esta condición son posibles los juicios sintéticos a priori (20).

Así, pues, el intelecto humano puede en verdad pronunciar juicios sintéticos a priori, mas sólo para objetos de posible experiencia, sólo para los objetos tal como aparecen, para los fenómenos, no para las cosas en sí. De aquí la consecuencia que con juicios sintéticos a priori no se podrá jamás elaborar una metafísica en el sentido tradicional, que es por definición la ciencia de lo que transciende la experiencia. Mas sin juicios sintéticos a priori no hay ciencia: habrá o tautología o pura inducción (la cual no me da nunca proposiciones verdaderamente necesarias y universales). Por consiguiente, la metafísica como ciencia es imposible.

Es necesario, sin embargo, reconocer que hay en el hombre una exigencia metafísica, que se da una metafísica como «disposición natural», y esto porque hay en la razón humana una tendencia natural a buscar siempre la razón última de las cosas; ahora bien, los fenómenos están siempre 'condicionados', porque son el resultado de un encuentro entre los datos de la sensibilidad y las formas a priori del intelecto humano, están limitados en el espacio y en el tiempo, están condicionados por los que les han precedido; por tanto, no pueden ser ellos mismos la razón última de la realidad. «El mundo sensible no es sino una

---

(20) *R. V.* B, 64-66; Cf. también *R. V.* B, 40-41.

cadena de fenómenos conexos según leyes necesarias; no subsiste, por consiguiente, de por sí, no es la cosa en sí y, por lo mismo, está necesariamente en relación con lo que contiene el fundamento, la razón de ser de estos fenómenos, o sea, en relación con entes que puedan ser conocidos, no sólo como fenómenos, sino como cosas en sí (21). Sin embargo, apenas el hombre trata de pensar las razones últimas de las cosas con los conceptos de su intelecto, se extravía y cae en el error, porque sus conceptos sólo están hechos para ser aplicados al mundo de la experiencia. Se admite, pues, una razón última de las cosas, pero de ella no puede haber ciencia.

Observaciones críticas.

El punto de partida de la «Crítica».—Se habrá advertido que el 'problema crítico' no es para Kant el del valor de la razón en general; es el problema del valor de una determinada serie de conocimientos: la serie de conocimientos que corre generalmente con el nombre de metafísica. No hay, pues, razón para inculpar a Kant de haber planteado un pseudoproblema, como es el de *si* la razón humana tiene valor, o, lo que es lo mismo, *si* podemos conocer la verdad; porque Kant, en realidad, no se ha manchado con tal culpa. He dicho que el problema, si la razón humana tiene valor, es un pseudoproblema, porque no es posible ponerse a resolverlo sin emplear la razón misma y, por consiguiente, sin presuponer ese valor de la razón que habría de ponerse en duda. Pero Kant, repito, no se plantea de ninguna manera este pseudoproblema.

Más bien se habría de hacer a Kant la acusación de haber presupuesto demasiado al emprender su indagación: parte, en efecto, del presupuesto, que la matemática y la física galileo-newtoniana son ciencias rigurosas, que tienen un valor absoluto.

Prescindamos ahora de la cuestión si la matemática y la física se han de poner en el mismo plano epistemológico, y preguntémonos solamente con qué fundamento Kant afirma que la matemática y la física son ciencias con valor. Nos responden los textos: por el universal reconocimiento que ellas han encontrado. «Aunque no podamos admitir que la metafísica como ciencia exis-

(21) *Prolegómenos*, § 57.

ta, sucede, sin embargo, por fortuna, que podemos decir con certeza (*wir doch mit Zuversicht sagen können*) que existen y se nos dan algunos conocimientos sintéticos a priori, esto es, la matemática pura y la física pura», dice Kant en los *Prolegómenos*. La investigación parte de aquí: sólo queda por ver *cómo* son posibles, y con eso veremos cómo funciona la razón humana cuando funciona bien. Toda la *Crítica* se apoya, por consiguiente, sobre una *Zuversicht*, sobre una *confianza*, como da la tentación de traducir. Pero, aun traduciendo *certeza*, como antes se tradujo, el argumento kantiano no nos parece suficiente, y esa *Zuversicht* creemos que se asemeja más a una seguridad moral que a una certeza apodíctica.

Los juicios sintéticos a priori.—Las razones adoptadas por Kant para justificar los juicios sintéticos a priori son dos: la citación de ejemplos de tales juicios y la observación de que sin ellos la ciencia sería o pura tautología o pura inducción.

Por lo que se refiere a los ejemplos, nos limitaremos aquí a los de verdades matemáticas; los otros los examinaremos más en particular al estudiar la Analítica. Las proposiciones «7 + 5 = 12», «la recta es la línea más corta entre dos puntos» no son sintéticas a posteriori, porque expresan una necesidad—y sobre este punto estamos de acuerdo con Kant—; no son analíticas, porque para enunciarlas es necesario el recurso a la intuición. Aquí no estamos de acuerdo con Kant, porque la intuición sensible puede ser necesaria, o para ofrecernos el contenido de los *conceptos* de que están constituidas nuestras afirmaciones o para mostrarnos también el *nexo* entre sujeto y predicado. Ahora bien: es cierto que no tendríamos los conceptos de línea, de triángulo, de figura, etcétera, si no tuviéramos la intuición sensible. (No hemos intuido nunca sensiblemente una recta geométrica, pero no podemos tener el concepto de recta sino mediante la abstracción e idealización de contenidos que nos vienen de la intuición sensible.) Y, sin embargo, podemos muy bien construir, sobre conceptos derivados de la experiencia, proposiciones analíticas, es decir, tales que el nexo entre sus conceptos esté establecido, no a base de comprobaciones de hecho, sino a base del análisis de los conceptos mismos.

Pero Kant afirma que en las proposiciones geométricas también el nexo entre los términos es sugerido por la experiencia y no descubierto por el análisis de los mismos términos. Y aquí Kant no distingue aún sino dos modos como la intuición sensible nos puede

ser necesaria para el conocimiento de una verdad: hay en efecto una necesidad psicológica y una necesidad lógica, objetiva. Para el conocimiento de las verdades matemáticas, la intuición sensible (que nos hace ver actuado el nexo entre sujeto y predicado) es necesaria psicológicamente, o sea como punto de apoyo para que podamos pensar actualmente el concepto; no es necesaria para *fundar* la verdad de la proposición. No podemos analizar ningún concepto sin tener presente una imagen sensible, la cual nos es necesaria psicológicamente como punto de apoyo para pensar actualmente el concepto; mas lo que descubrimos en el análisis del concepto es de hecho independiente de la naturaleza de la intuición o de la imagen sensible que tenemos presente. Pueden ser, en efecto, diversas las imágenes sensibles que hombres diversos tienen presentes cuando pronuncian una afirmación idéntica. El resultado de una adición es idéntico, ya sea que yo enseñe a un niño a contar con los dedos o a contar con bolas; el resultado de la demostración de un teorema de geometría es idéntico, ya sea que la figura geométrica esté dibujada groseramente sobre la pizarra, o bien que esté dibujada sobre una hoja de papel por un perfecto dibujante, o, si tengo la fantasía bastante potente, ya sea que tan sólo me la imagine, sin necesidad de trazarla. De muy distinta manera van las cosas para las verdades experimentales, para las proposiciones en las cuales el nexo entre los términos es afirmado a base de lo que atestigua la intuición sensible; aquí la intuición sensible *funda* la verdad de las proposiciones, es decir, es necesaria lógicamente y no sólo psicológicamente. Si alguien, para dar a Galileo una broma pesada, le hubiera deformado notablemente las esferas de bronce que hacía rodar sobre el plano inclinado o hubiera logrado tener suspensa en el aire por algunos segundos una de las bolas que hacía caer desde la torre de Pisa, Galileo no hubiera llegado a descubrir la ley del movimiento de caída de los graves.

Vengamos ahora al segundo argumento kantiano. Aquí también estamos de acuerdo con Kant en que los juicios sintéticos a posteriori por sí solos no dan lugar a una ciencia rigurosa, pero no estamos de acuerdo con él al considerar los juicios analíticos como puras tautologías. Kant funde en el concepto de juicio analítico dos características: primera, juicio analítico es el que no se puede negar sin contradicción; segunda, juicio analítico es aquel en el cual el predicado repite simplemente el sujeto, es el tautológico. Pues bien, negamos que la primera característica implique la se-

gunda. En efecto, Kant mismo admite que las demostraciones matemáticas proceden todas según el principio de contradicción (22) y afirma que sólo los principios (los axiomas y los postulados) son sintéticos. Por consiguiente, admite que un procedimiento, todo él fundado en el principio de contradicción—como es la demostración matemática—, puede ampliar nuestro conocimiento y que por lo mismo no es tautológico, porque es evidente que el que sabe todos los teoremas contenidos en un tratado de geometría sabe más que el que sólo conoce los axiomas y postulados. No es, pues, verdad que todo juicio que no pueda negarse sin contradicción sea puramente tautológico.

Preguntémonos ahora: si fuera verdadera la teoría de Kant sobre el objeto de la experiencia, ¿resolvería ella verdaderamente el problema: «cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*»?

No. Efectivamente, según la teoría kantiana, las formas *a priori* entran ya a constituir el objeto de la experiencia, por ejemplo, la recta, que es después el sujeto lógico del juicio, «la recta es la línea más corta entre dos puntos»; y entonces, cuando atribuyo a la recta un predicado que le compete en cuanto que es un fenómeno o un objeto de experiencia (o sea, síntesis de datos empíricos y de formas *a priori*), le atribuyo un predicado que le compete *en cuanto recta*, porque sólo en cuanto fenómeno la recta es recta (la realidad en sí de la recta me es de hecho ignota). Pues bien, atribuir a un sujeto un predicado que le compete *en cuanto tal*, quiere decir atribuirle un predicado que no se le puede negar sin contradicción. Por consiguiente, aunque las verdades geométricas expresan tan sólo las condiciones en las cuales los objetos de la geometría son objetos de posible experiencia, serían, sin embargo, siempre juicios tales que no se pueden negar sin contradicción.

Finalmente, si nos preguntamos por qué Kant no ha visto nunca la fecundidad de las proposiciones que no se pueden negar sin contradicción, deberemos responder así: Para Kant, lo que se conoce *(id quod)* es el concepto; debía, por consiguiente, preguntarse: ¿cómo se puede unir necesariamente a un concepto A otro concepto B? Si B es diverso de A, no es contradictorio negar que A sea B. Nosotros, por el contrario, partimos de la afirmación, que lo que se conoce es la cosa (no el concepto); que la realidad es algo inmensamente rico; que debemos, para conocerla, con nues-

---

(22) *R. V.* B, 14.

tro intelecto limitado, casi tomar por asedio una realidad de la cual cada uno de nuestros conceptos refleja sólo un aspecto. Partiendo, pues, de esta concepción, no nos parece imposible que la misma cosa, cogida primeramente por nosotros bajo el aspecto A, se nos presente después bajo el aspecto B, y que el aspecto B, aun siendo diverso de A, se manifieste ligado necesariamente con A, porque se trata precisamente de dos aspectos diversos de una misma realidad.

Capítulo V.

SENSIBILIDAD Y ENTENDIMIENTO

(Analítica de los conceptos)

La *Crítica de la razón pura* se divide en dos partes: Estética transcendental y Lógica transcendental; la primera trata de los elementos *a priori* de la sensibilidad; la segunda, de los elementos *a priori* del intelecto. Respecto de la Disertación de 1770, la Estética transcendental no dice nada nuevo: remacha que espacio y tiempo son intuiciones puras y trata de hacer ver cómo ésta teoría explica la posibilidad de los juicios *a priori* matemáticos.

Ocupémonos ahora de la Lógica transcendental.

«Nuestro conocimiento—dice Kant en la Introducción a la Lógica—brota de dos facultades del alma *(Grundquellen des Gemüts)*, de las cuales la primera es la facultad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones); la segunda es la de conocer un objeto mediante estas representaciones (espontaneidad de los conceptos). Por la primera se nos da un objeto; por la segunda, él es pensado en relación con aquella representación (como pura determinación del espíritu)» (1). Y un poco más adelante: «Si llamamos sensibilidad la receptividad de nuestra alma para recoger representaciones en cuanto que es de algún modo afectada por algo, el entendimiento es, por el contrario, la facultad de producir de por sí representaciones, o bien la espontaneidad del conocimiento.» La sensibilidad es, por consiguiente, receptividad; el entendimiento es espontaneidad.

Pero en la mente del lector que ya conoce la Estética transcendental, surge espontáneamente esta pregunta: Y las intuiciones puras de espacio y tiempo, ¿no son tal vez producidas por el espíritu? Y, sin embargo, pertenecen a la sensibilidad. La distin-

---

(1) *R. V.* A. 50; B. 74.

ción, pues, entre sensibilidad y entendimiento no se encuadra bien en el sistema kantiano, y se comprende que haya sido negada por quien no se ha limitado a exponer lo que dice Kant, sino que ha querido desarrollar ulteriormente su pensamiento (2). Por lo demás, Kant mismo ha debido tener conciencia de la precariedad de tal distinción, porque en la Introducción a la *Crítica de la razón pura* afirma que sensibilidad y entendimiento «se derivan tal vez de una raíz común, aunque desconocida a nosotros» (3). A nuestro parecer, la distinción entre sensibilidad y entendimiento es en la *Crítica de la razón pura* un residuo precrítico. Tal distinción, en efecto, se entendía muy bien en la Disertación del 70, donde la sensibilidad tenía por objeto el fenómeno, el entendimiento, el nóumeno; pero, resultando fenoménico también el objeto del entendimiento, ya no tiene razón de ser esa distición. Veremos, efectivamente, cómo constituye un obstáculo en el desarrollo de la Analítica transcendental.

Lógica general y lógica transcendental.—La lógica general «abstrae de todo contenido del conocimiento intelectual y de la diversidad de sus objetos, y sólo se ocupa de la pura forma del pensamiento» (4); por el contrario, la lógica transcendental no abstrae de todo contenido, sino sólo del contenido empírico, y trata de los conceptos puros del entendimiento.

Quien reflexione, no sólo en el pensamiento, sino también en ciertas expresiones de la *Crítica*, advertirá que la distinción entre lógica general (formal) y lógica transcendental en la *Crítica*, corresponde a la distinción entre uso lógico y uso real del entendimiento en la Disertación del 70. En efecto, dice Kant en la Disertación que con el uso real *dantur conceptus ipsi*, mientras que con el uso lógico los conceptos *undecumque dati sibi tantum subordinantur... et conferuntur inter se* (5) y en la *Crítica:* «[La lógica transcendental] habría de tratar también del origen de nues-

(2) Recordemos entre éstos a Hermann Cohen (el jefe de la llamada escuela de Marburg), que suprime la distinción en beneficio del entendimiento y reduce espacio y tiempo a categorías (cfr. *Kants Theorie der Erfahrung*, página 246), y, recientemente, H. Heidegger, que suprime la distinción en beneficio de la sensibilidad, reduciendo la espontaneidad del entendimiento a la actividad temporalizadora del hombre, al tiempo. (Cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik*.)

(3) *R. V.* A, 15; B, 29.

(4) *R. V.* A, 54; B, 78.

(5) *De mundi sens.*, § 5.

tros conocimientos de los objetos, en cuanto que este origen no puede ser atribuído a los objetos; por el contrario, la lógica general nada tiene que ver con este origen del conocimiento, sino que considera las representaciones—ya estén en nosotros originariamente, a priori, o nos sean dadas tan sólo empíricamente—, atenta sólo a las leyes según las cuales el entendimiento, cuando piensa, las emplea las unas en relación con las otras, y por esto sólo trata de la forma intelectual que puede darse a las representaciones, tengan donde tuvieren su origen» (6). Es evidente aquí la analogía entre *dantur conceptus* y *origen de nuestros conocimientos*, por una parte, y por otra, entre *undecumque sibi dati... conferuntur inter se* y *tengan donde tuvieren su origen, las emplea en relación las unas con las otras*. Ahora bien: puesto que en la Disertación del 70 la metafísica era definida *philosophia prima continens principia usus intellectus puri* (7), se ve por aquí que la lógica transcendental ha tomado en la *Crítica* el puesto que en la Disertación ocupaba la metafísica.

Naturaleza de los conceptos puros.—«La parte... de la lógica transcendental, que expone los elementos del conocimiento puro del entendimiento (los conceptos puros) y los principios, sin los cuales en absoluto ningún objeto puede ser pensado, es la analítica transcendental...» (8). Se entiende con esto que la analítica transcendental deberá dividirse en analítica de los conceptos y analítica de los principios; los principios son las proposiciones construídas con los conceptos puros del entendimiento.

La Disertación del 70 también hablaba de conceptos puros del entendimiento; afirmaba sin más, sobre la base de la tradición racionalista, aún discutida, que se dan tales conceptos, y aducía como ejemplo de ellos los conceptos de unidad, posibilidad, necesidad, etc.

En la *Crítica* se admite en un principio la existencia de los conceptos puros como una hipótesis; si se dan conceptos puros, dice Kant, llamo lógica transcendental la que trata de ellos (9). Sin embargo, la pregunta ¿hay conceptos puros? es tan sólo para Kant una interrogación retórica. Es cierto que se dan tales conceptos, como es cierto para Kant que hay una ciencia con valor.

(6) *R. V.* A. 56; B. 80.
(7) *De mundi sens.*, § 8.
(8) *R. V.* A. 62; B. 87.
(9) *R. V.* A, 55; B, 80.

Si no hay conceptos puros, no hay verdadera ciencia, o sea, conocimiento de lo necesario y universal, sino sólo conocimiento empírico; es así que hay verdadera ciencia (la física de Newton es un ejemplo de ello), luego se dan conceptos puros del entendimiento. Mas, si la existencia de tales conceptos no ha sido nunca para Kant un problema, sí ha sido para él arduo problema el de su naturaleza. ¿Cómo puede un concepto puro representar un objeto sin que el objeto mismo sea causa de una modificación en nuestro espíritu?

«En la Disertación pasé en silencio este problema», dice Kant en una carta a Herz en 1772 (10), pero Kant ve muy bien que no se puede eludir el problema si se quiere dar una teoría completa del conocimiento intelectual.

Para darnos bien cuenta del problema kantiano, tenemos que tener presentes los presupuestos de Kant, que son los siguientes: 1.º El sujeto puede «recibir» del objeto sólo mediante la sensibilidad; por consiguiente, sólo mediante la sensibilidad es dado un objeto. 2.º Con la intuición sensible sólo se coge el singular, el puro dato de hecho; por tanto, todo concepto abstraído de los datos de la intuición sensible es un concepto empírico, incapaz de engendrar ciencia rigurosa. 3.º Un concepto puro es, por definición, independiente de los 'datos' de la sensibilidad; por consiguiente, está en nuestro espíritu independientemente de todo influjo de los objetos. Dados estos presupuestos, ¿cómo puede un concepto puro representar un objeto? ¿En virtud de una armonía preestablecida, por la cual cada mónada refleja en sí todo el universo? ¿En virtud de una visión de las cosas en Dios, a la manera de Malebranche?

Estos vuelos metafísicos no convencen a Kant: carecen de toda justificación; si poseyéramos un concepto de las cosas sin recibir un influjo de las cosas mismas, nuestro conocimiento intelectual participaría de los caracteres que la tradición atribuye al conocimiento divino; tendríamos de las cosas un «intuito originario», una intuición creadora, que sería el origen de las cosas mismas (11).

Parece, pues, que estamos en un callejón sin salida: los con-

---

(10) «Wie aber denn sonst eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht ohne von ihm auf einige Weise afficirt zu seyn möglich [ist] überging [in der Dissertation] mit Stillschweigen.» Citado por De Vleeschauwer, o. c., I, 252.

(11) Cfr. carta a M. Herz de 21 de febrero de 1772.

ceptos puros no pueden, ni ser producidos por los objetos, ni producir ellos los objetos. Mas la solución encontrada por Kant para las intuiciones puras le permite salir de este atolladero. Cierto, nuestros conceptos puros no pueden ser causa del *ser* de los objetos, si por objetos se entienden las cosas en sí, pero sí pueden ser causa del *modo* cómo un objeto debe presentarse a nosotros para poder ser pensado.

Con otras palabras: pueden ser muy bien causa del objeto sólo en cuanto a la forma que éste debe asumir para poder ser pensado. La materia del objeto es dada por la sensibilidad, pero la forma del objeto en general la da el entendimiento. «... la representación puede determinar a priori el objeto, si sólo mediante ella es posible conocer algo como objeto. Pero sólo hay dos condiciones, en las cuales sea posible el conocimiento de un objeto: en primer lugar, la intuición, mediante la cual es dado el objeto, pero sólo como fenómeno; en segundo lugar, el concepto, mediante el cual es pensado un objeto que corresponde a tal intuición. Mas, por lo dicho, está claro que la primera condición, esto es, aquella bajo la cual únicamente pueden los objetos ser intuidos, está en el espíritu a priori, como fundamento de los objetos por lo que respecta a su forma. Por consiguiente, con esta condición formal de la sensibilidad concuerdan necesariamente todos los fenómenos, porque sólo mediante tal condición pueden ellos aparecer, o sea, ser intuidos y darse empíricamente. Pero ahora se plantea el problema, *si no están también los conceptos a priori entre esas condiciones únicas, en las cuales puede ser algo, si no intuido, al menos pensado como objeto en general.* Efectivamente, en este caso todo conocimiento empírico de los objetos sería necesariamente conforme con tales conceptos, porque, sin presuponerlos, nada sería posible como objeto de la experiencia» (12). En la carta a M. Herz tan sólo se planteaba el problema; aquí se da también la solución, modelada sobre la que la Disertación del 70 había ya dado para el conocimiento sensible. ¿Qué necesidad hay de alcanzar la cosa en sí, si también sin ella se explica la ciencia? ¿No es acaso la matemática una ciencia rigurosa? ¿Y no se funda sobre la noción de espacio, que es una forma sin contenido, una forma que no representa ningún objeto si no es llenada de un contenido sensible? La solución, pues, está aquí: es menester pensar los con-

(12) *R. V.* A, 93; B, 125-126.

ceptos puros del entendimiento como son pensadas las intuiciones puras de la sensibilidad: como las únicas condiciones bajo las cuales sea posible un objeto para el conocimiento humano. Un contenido cualquiera, para ser objeto de pensamiento, debe someterse a estas formas del entendimiento, como para ser objeto de la intuición debe someterse a las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo. Según esta nueva teoría, objeto no será ya la cosa en sí, sino el contenido pensado según las formas del entendimiento; objetivo será lo que es válido para el conocimiento humano.

Veamos, pues, qué cambio profundo se ha operado desde la Disertación del 70 hasta la *Crítica*, por lo que al conocimiento intelectual se refiere: en la Disertación, los conceptos puros del entendimiento eran conceptos llenos, por decirlo así: tenían un contenido independiente de la sensibilidad; en la *Crítica* son conceptos vacíos, puras formas que deben ser llenadas con un contenido y el contenido no puede venir sino de la sensibilidad. «Nuestra naturaleza está hecha de tal manera, que la intuición no puede ser sino sensible, o sea, sólo contiene el modo como podemos ser modificados por los objetos. Mientras que la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible es el entendimiento. Ninguna de estas dos facultades puede anteponerse a la otra. Sin la sensibilidad, ningún objeto nos sería dado, y sin el entendimiento ningún objeto podría ser pensado. Vacuos son los pensamientos sin contenido; ciegas las intuiciones sin conceptos» (13).

La deducción metafísica de las categorías.—Se trata ahora de inventariar los conceptos puros del entendimiento.

Kant llama categorías a los conceptos puros; su inventario se denomina «deducción metafísica de las categorías».

La enumeración de las categorías debe ser hecha con método, sistemáticamente, no, como la hizo Aristóteles, a través de la observación de los conceptos universales que de hecho empleamos. Los conceptos puros proceden de la espontaneidad del entendimiento; menester es, pues, verlos brotar de la unidad del entendimiento (14). ¿Cómo alcanzar este intento?

El entendimiento, dijimos, es espontaneidad, pero esta espontaneidad no es creadora; se ejercita siempre sobre una materia ofre-

---

(13) *R. V.* A, 51; B, 75.
(14) *R. V.* A, 67; B, 92.

cida por la sensibilidad: «... un concepto no se refiere nunca inmediatamente a un objeto, sino siempre a otra representación del mismo objeto (ya sea intuición, ya concepto)» (15). Ahora bien, referir un concepto a otras representaciones no es sino *juzgar*; juzgar, por ejemplo, que todos los cuerpos son divisibles, significa referir el concepto de divisible al de cuerpo; juzgar que este objeto que está aquí es un cuerpo, significa referir el concepto de cuerpo a la intuición de este objeto que está aquí. Por consiguiente, concluye Kant, pensar es juzgar; henos aquí con el «hilo conductor» para la búsqueda de las categorías: el elenco de las categorías será sacado del elenco de la formas del juicio. Hecha, pues, una tabla de las formas del juicio respecto de la cantidad, cualidad, relación y modalidad (tres tipos de juicio para cada uno de los cuatro puntos de vista considerados), Kant deduce de ella la tabla de las categorías. Persuadidos, como estamos, de que la deducción metafísica de las categorías y la tabla respectiva no tienen ninguna importancia vital en la filosofía kantiana, nos limitamos a reproducir aquí las dos tablas, la de la forma del juicio y la de las categorías, sin comentarios.

TABLA DE LOS JUICIOS

1

CANTIDAD DE LOS JUICIOS.

Universales.
Particulares.
Singulares.

2

CUALIDAD.

Afirmativos.
Negativos.
Infinitos.

3

RELACIÓN.

Categóricos.
Hipotéticos.
Disyuntivos.

4

MODALIDAD.

Problemáticos.
Asertorios.
Apodícticos.

---

(15) *R. V.* A, 68; B, 93.

TABLA DE LAS CATEGORIAS

1

DE LA CUANTIDAD.

Unidad.
Pluralidad.
Totalidad.

2

DE LA CUALIDAD.

Realidad.
Negación.
Limitación.

3

DE LA RELACIÓN.

De la inherencia y subsistencia (substancia y accidente).
De la causalidad y dependencia (causa y efecto).
De la comunidad (acción recíproca entre agente y paciente).

4

DE LA MODALIDAD.

Posibilidad — Imposibilidad.
Existencia — Inexistencia.
Necesidad — Contingencia.

La deducción de las categorías a partir de los tipos de juicios es extremadamente artificiosa; la tabla de los tipos de juicio es un trabajo compuesto, compilado a base de los tratados de lógica en uso en el siglo XVIII (16).

La deducción transcendental de las categorías.—Hemos visto cómo resuelve Kant el problema de la naturaleza de los conceptos puros del entendimiento: son éstos las condiciones, a priori, en las que únicamente es pensable un objeto; son las únicas condiciones en las cuales un objeto puede entrar en la experiencia humana. ¿Cuáles serán, pues, los conceptos puros? Serán aquellos que sean necesarios para constituir el objeto de la experiencia, esto es, serán los conceptos sin los cuales los objetos de la experiencia no podrían tener los caracteres que necesariamente tienen. El procedimiento con el cual trata Kant de demostrar que las categorías por él enumeradas son necesarias como condiciones de los objetos de la experiencia, es llamado «deducción transcendental» de las categorías. *Deducción* significa justificación, o sea, demos-

(16) DE VLEESCHAUWER, o. c., I, 244-250.

tración de la necesidad de las categorías; *transcendental*, porque transcendental es la condición de la posibilidad de los objetos en cuanto fenómenos, esto es, en cuanto objetos de experiencia (17).

Pero la verdadera deducción transcendental de las categorías (precisamente de aquellas doce enumeradas en la deducción metafísica) no se encuentra en el capítulo que lleva este título, sino más adelante, en la Analítica de los principios. El capítulo intitulado «Deducción transcendental de los conceptos puros» es todo él, podríamos decir, una larga lucha por superar aquella distinción entre sensibilidad y entendimiento, que es un embarazoso residuo del período precrítico. En virtud de esa distinción, el concepto está ya por su propia cuenta en el espíritu, y ha de ir a articularse con una intuición de la sensibilidad, que es ya de por sí una apariencia del objeto; mientras que ahora, en virtud del nuevo concepto de objeto de la experiencia, el objeto de la experiencia es una unidad constituída, es cierto, de dos elementos (una materia sensible y ciertas formas a priori), mas de dos elementos inseparables, porque ninguno de los dos, tomado separadamente, es conocimiento; las intuiciones sin los conceptos son ciegas; los conceptos sin intuiciones están vacíos. Para la mentalidad precrítica, que distinguía conocimiento sensible de conocimiento intelectual, el *prius* eran los elementos por sintetizar; para la nueva mentalidad crítica, el *prius* es el objeto de la experiencia como síntesis, y los elementos son el resultado de una abstracción.

Como es sabido, el capítulo sobre la Deducción transcendental

(17) El término *transcendental* sigue en su significado el desarrollo de la filosofía kantiana. En la filosofía prekantiana (y verosímilmente en Kant precrítico), transcendental es lo que compete al ente en cuanto ente, prescindiendo de la especificación del mismo, y filosofía transcendental es la ontología. Mas, puesto que todo género y especie de ente es siempre ente, y por eso debe estar sometido a las condiciones del ente, lo transcendental expresa las condiciones a que debe someterse todo objeto. Para Kant (en el período crítico), el término transcendental conserva, sí, el significado de «condición *a priori* de todo objeto»; pero, no siendo concebido ya el objeto como ente en sí, sino como objeto de experiencia, como fenómeno, lo transcendental se convierte en la condición *a priori* de todo fenómeno, y filosofía trascendental ya no será la ontología, sino el conocimiento de las formas *a priori*, que son las condiciones en que aparecen a nosotros los objetos. «Llamo transcendental—dice Kant—todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestros conceptos *a priori* de los objetos en general» (*R. V.* A, 11-12). Y en la segunda edición, aún más claramente: «Llamo transcendental todo conocimiento que se ocupa en general, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocer los objetos en cuanto posible *a priori*» (B, 25).

ha sido radicalmente refundido por Kant en la segunda edición de la *Crítica*; en la primera edición predominaba todavía la idea de la distinción entre las dos facultades; en la segunda, predomina el concepto de unidad del objeto de la experiencia.

Kant se propone en la primera edición demostrar la relación entre el entendimiento y la sensibilidad y, por medio de ella, entre el entendimiento y los objetos de la experiencia (18). Para demostrar tal relación, Kant intenta echar un puente entre las dos facultades: la imaginación (como más adelante echará un puente entre el concepto y la intuición: el esquema). La imaginación ya entra a constituir la unidad de la percepción, operando una síntesis entre los diversos datos elementales de la sensación (19). La percepción de una mesita, por ejemplo, está constituida de tantos datos elementales de sensación, o, como dice Kant, de tantas impresiones; si tales impresiones quedaran desligadas y cada una de ellas fuera por sí misma parte independiente, nunca tendríamos la percepción de una mesita; para que vea una mesita es necesario que mi ojo discurra sobre las diversas partes de la misma, es necesario que las primeras impresiones permanezcan en mi espíritu mientras recibo las siguientes y se conecten con éstas. Esta conexión de las diversas impresiones en una imagen unitaria la llama Kant «síntesis de la aprehensión» (20). Mas no podríamos conectar las diversas impresiones en una única imagen, si no tuviéramos la facultad de asociar diversas representaciones, esto es, de reproducir una representación pretérita recibida, cuando se nos presenta otra que esté asociada a la primera en nuestro espíritu. Así, la representación del rojo del cinabrio despierta la de su peso; o sea, reproducimos la representación de la pesadez con sólo ver el rojo del cinabrio (21). Tal asociación la llama Kant «síntesis de la reproducción».

¿Por qué razón asociamos al rojo del cinabrio la pesadez y no, por ejemplo, la ligereza o la dulzura o qué sé yo? Porque hemos experimentado siempre que el rojo del cinabrio va acompañado de la pesadez. Mas ¿por qué el rojo del cinabrio va acompañado siempre de la pesadez? De esta pura conexión de hecho debe darse una razón necesaria: detrás de aquel simple «ir acompañado» del rojo y de la pesadez debe haber una *regla*, una ley

(18) *R. V.* A, 128.
(19) *R. V.* A, 120, nota.
(20) *R. V.* A, 99; cfr. también A, 120.
(21) *R. V.* A, 100-101; cfr. también A, 121.

objetiva; detrás de la síntesis de la reproducción en la imaginación debe darse una «síntesis del reconocimiento en el concepto». En efecto, decimos: es la *naturaleza* del cinabrio la razón de aquel ir juntas aquellas cualidades. Pero, ¿qué es la naturaleza del cinabrio, o el objeto al que pertenecen esas cualidades del rojo y de la pesadez? Es un X, del que no sabemos nada fuera de esto: es el fundamento objetivo de aquel subjetivo ir juntas nuestras representaciones, es la raíz de la *necesidad* de esa unión que se verifica entre nuestras representaciones (22).

¿Dónde buscaremos este principio unificador? ¿Por parte de lo 'dado'? Pero lo dado es sólo una multiplicidad de impresiones sensibles, subjetivas, privadas de necesidad y universalidad. ¿Por parte de la cosa en sí? Pero de la cosa en sí no sabemos nada, obligados como estamos a obtener todo conocimiento de los objetos a partir de la sensibilidad, la cual es subjetiva. No queda, pues, sino volverse a la parte de la conciencia, a la actividad pensante: el objeto es constituído objeto por el hecho de ser el correlato de un pensamiento, de estar sometido a la actividad unificadora y reguladora de un pensamiento.

Por otra parte, el pensamiento no podría constituir un objeto, si no coadyuvara, a través de la imaginación, a unificar lo múltiple de las intuiciones, si no hiciera pasar, por decirlo así su acción unificadora a través de la imaginación. La acción unificadora que la imaginación realiza como instrumento del entendimiento es llamada por Kant «síntesis productiva de la imaginación» (23).

Kant repite estas cosas tres veces en la primera edición: una vez, en la llamada deducción subjetiva (sección segunda) (24) y dos veces en la llamada deducción objetiva (sección tercera): primero, partiendo del entendimiento *(von oben)* (25) y descendiendo a la intuición, y después partiendo de la percepción sen-

---

(22) «Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich, dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht auf Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewise Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einem Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d. i. diejenige Eeinheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstand ausmacht». *R. V.* A, 104. *Cfr.* también *R. V.* A, 121-122.

(23) *R. V.* A, 118.

(24) *R. V.* A, 98-114.

(25) *R. V.* A, 116-119.

sible *(von unten)* (26) y subiendo de nuevo al entendimiento. Parece como si Kant quisiera hacer todo esfuerzo posible por soldar de nuevo sensibilidad y entendimiento, y que después se da cuenta de que no ha logrado su intento, porque en la segunda edición refunde todo el capítulo partiendo de la consideración de la objetividad de la experiencia.

Objeto es lo que se impone a nosotros, lo que *liga*, lo que tiene carácter de necesidad; ahora bien, la ligazón *(Verbindung)*, la necesidad, no podrá venir nunca de los sentidos, sino que deben venir, a priori, de la espontaneidad del sujeto. Un hecho en bruto es lo que es y basta, pero una necesidad debe estar fundada sobre una *razón*; detrás de una necesidad está siempre una razón, y ésta es la espontaneidad del entendimiento, es el *yo pienso* o apercepción transcendental. La intuición sensible sólo puede *dar* un contenido, el entendimiento *liga* (27). La intuición sensible me da el peso y la extensión, pero sólo el entendimiento puede ligar estas dos cualidades objetivamente y formular el juicio: los cuerpos (extensos) son pesados. En la intuición sensible esas dos cualidades están ligadas *para mí*, esto es, la representación del peso y la de la extensión se verifican juntamente en mi conciencia; la sensibilidad no me puede decir más. ¿Quién me dice que detrás de esa concomitancia está una necesidad? ¿No que 'veo un cuerpo y siento peso', sino que los cuerpos son pesados?

Juzgar no significa simplemente conectar dos representaciones (lo que puede suceder también en la fantasía, sin que por esto sea pronunciado juicio alguno), sino conectarlas objetivamente, es decir, necesariamente. Tal necesidad tiene también lugar en los juicios empíricos, porque también un juicio empírico, como, por ejemplo, «los cuerpos son pesados», expresa el nexo entre sujeto y predicado como un nexo «objetivamente válido», o sea, independiente de mi constitución psíquica, por ejemplo, de las leyes de la asociación de imágenes (28). Ahora bien: la necesidad, como hemos dicho, viene del entendimiento, y por esto el juicio es la actividad característica del entendimiento. De esta manera vuelve Kant a la deducción metafísica de las categorías, en la cual había derivado las categorías de las formas del juicio. Las categorías son diversos modos, según los cuales se explica la acción uni-

---

(26) *R. V.* A, 120-128.
(27) *R. V.* B, 135.
(28) *R. V.* B, 142.

ficadora del entendimiento: por ejemplo, la unificación de lo múltiple en una figura geométrica o en un número se realiza según la categoría de la cantidad; la síntesis de eventos sucesivos se realiza según la categoría de la causalidad, y así lo demás (29).

Por otra parte, el entendimiento, nuestro entendimiento, no puede formular ningún juicio, si no tiene un material para sintetizar, y este material se lo ofrece solamente la sensibilidad. Para persuadirse de esto, Kant analiza la naturaleza del entendimiento, de aquella apercepción transcendental que es el fundamento de toda objetividad. Recordemos que la característica del entendimiento es el ligar; pues bien, ¿qué es lo que liga todas mis representaciones? El hecho de que todas ellas puedan referirse a un *yo*: «El *yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones... Porque las múltiples representaciones que se dan en una determinada representación no serían todas ellas representaciones *mías*, si no pertenecieran todas a una autoconciencia...; de otra manera tendría un yo tan vario y multicolor como son las representaciones que tengo...» (30). Sería como la estatua de Condillac, primero toda olor de rosa, después toda olor de clavel, después toda color rojo, etc. Y Kant, que es simplista como Condillac, ve muy bien que de un montón así de sensaciones desligadas nunca podría salir una unidad, si la unidad no fuera presupuesta a las sensaciones singulares. Este *yo*, del que tenemos conciencia a través de la unidad objetiva de nuestras representaciones, es del todo distinto de la conciencia empírica o sentido interna, cuya forma es el tiempo. La conciencia de nuestros actos como sucediéndose en el tiempo, es un conocimiento puramente fenoménico: nos da a conocer el yo como aparece a sí mismo, no como es en sí (31). Lo que de mí puedo conocer con la pura autoconciencia intelectiva es *que yo soy* (32); mas para saber qué soy debo conocerme como actividad sintetizadora; para conocerme como tal debo tener datos para sintetizar, y estos datos son sensibles y, por consiguiente, fenoménicos; «por esto no tengo conocimiento *(Erkenntnis)* de mí como soy, sino sólo como aparezco a mí mismo» (33). Y esto porque nuestro entendimiento no es intuitivo, no produce de sí mismo su objeto,

(29) *R. V.* B, 162-163.
(30) *R. V.* B, 131, 132, 134.
(31) *R. V.* B, 152.
(32) *R. V.* B, 157.
(33) *R. V.* B, 158.

sino que debe recibirlo de la sensibilidad. «Un entendimiento, en el cual, juntamente con la autoconciencia, fuera dado todo lo múltiple, intuiría; el nuestro sólo puede pensar y debe buscar la intuición en los sentidos» (34). Un entendimiento que con la conciencia de sí alcanzara también el conocimiento de los objetos, no podría ser sino un entendimiento causa, fuente del ser de los objetos, o sea, un entendimiento creador (35). Kant no se detiene a demostrar que nuestro entendimiento no es creador; le parece demasiado evidente: tenemos necesidad de aprender siempre a partir de la experiencia; nuestro conocimiento progresa continuamente y puede también equivocarse; todo lo cual no sucedería si de la autoconciencia obtuviéramos el conocimiento de los objetos. El *yo pienso*, por consiguiente, sólo expresa la unidad de la acción que sintetiza lo múltiple de las intuiciones (36).

Si el objeto está constituido tal como es por la actividad unificadora del entendimiento, se comprende por qué las leyes de la naturaleza, o sea de los objetos, sean conocidas siempre a priori y no por generalización de la experiencia: porque las leyes de la naturaleza son leyes impuestas por el entendimiento mismo, porque el entendimento con sus categorías entra a constituir el objeto de la experiencia, es autor, no espectador de él. «Las categorías son conceptos que prescriben a priori leyes a los fenómenos, esto es, a la naturaleza, como complejo de todos los fenómenos; y ahora, puesto que ellas no se derivan de la naturaleza y no se regulan por ella como por su modelo (de lo contrario serían puramente empíricas), se pregunta cómo es concebible que la naturaleza se regule por ellas, es decir, cómo pueden las categorías determinar a priori la conexión de lo múltiple de la naturaleza sin obtenerla de ésta [por experiencia]. Aquí está la solución del enigma. Efectivamente, no es de ninguna manera más extraño que las leyes de los fenómenos deban estar de acuerdo con el entendimiento..., que el que los fenómenos mismos deban estar de acuerdo con la forma a priori de la intuición sensible. Porque las leyes no existen en los fenómenos, sino sólo relativamente al sujeto en el que los fenómenos inhieren, en cuanto sujeto intelectivo, así como los fenómenos no existen en sí, sino *sólo* relativamente al mismo sujeto en cuanto sensitivo» (37).

---

(34) *R. V.* B, 135.
(35) *R. V. B*, 139, 145.
(36) *R. V.* B. 153.
(37) *R. V.* B, 163-164.

Pero si el entendimiento intuyera, es decir, si *todo* el ser del fenómeno dependiera del entendimiento, la ciencia humana tendría igualmente valor absoluto y nos encontraríamos todavía en la posición de la Disertación; la novedad de la *Crítica* es ésta: que los conceptos puros no tienen un contenido, sino que son sólo formas, no dan a conocer nada por sí solos: sólo hacen conocer cuando se encarnan en un material ofrecido por la sensibilidad; de aquí la conclusión: «No nos es posible ningún conocimiento a priori sino de objeto de posible experiencia» (38). La ciencia no sobrepasa el mundo de lo que es experimentable: este es el resultado de la deducción transcendental.

En el capítulo sobre la deducción transcendental las intuiciones puras han adquirido un significado bien diverso del que tenían en la Estética—que repite la Disertación del 70—. En la Estética transcendental, las intuiciones puras de espacio y tiempo, unidas con el dato empírico de la sensibilidad, parecen condiciones necesarias y suficientes para explicar los objetos de la matemática (aritmética y geometría), y también los de la mecánica; en el capítulo sobre la deducción transcendental, las intuiciones puras son ciertamente condiciones necesarias, pero no suficientes: ningún objeto puede ser pensado sin que lo múltiple, aunque esté ya unificado por las intuiciones puras, esté sometido a la superior unificación del entendimiento. También en los *Prolegómenos* dice Kant que todo juicio sintético a priori implica siempre conceptos y no puede constar de solas intuiciones. «Tampoco los juicios de la matemática pura en sus más simples axiomas están exentos de esta condición. El principio 'la recta es la línea más corta entre dos puntos' supone que la línea está subsumida bajo el concepto de magnitud, el cual no es ciertamente una simple intuición, sino que tiene solamente su sede en el entendimiento...» (39). Análogamente, en la segunda edición de la *Crítica*: «Así la pura forma de la intuición sensible externa, el espacio, no es todavía conocimiento; sólo da lo múltiple de la intuición a priori para un posible conocimiento. Mas para conocer algo en el espacio, por ejemplo, una línea, debo trazarla, esto es, realizar sintéticamente una determinada conexión de lo múltiple, de manera que la unidad de esta acción sea juntamente la

---

(38) *R. V* B. 166.
(39) *Prolegómenos*, § 20.

unidad de la conciencia (en el concepto de una línea); y sólo con esto es conocido un objeto (un determinado espacio)» (40).

Para conciliar esta afirmación con la teoría expuesta en la Estética transcendental, Kant establece una distinción entre espacio y tiempo como formas de la intuición sensible y como intuiciones (intuiciones formales), que son a su vez, y añade, en nota, que el espacio en cuanto forma de la intuición sólo da una multiplicidad (exactamente lo contrario de lo que había dicho en la Estética), mientras que, en cuanto intuición formal, da unidad a las representaciones. «En la Estética atribuí esta unidad a la sensibilidad, sólo para notar que ella precede a todo concepto, si bien presuponga una síntesis que no pertenece a los sentidos y sólo mediante la cual son posibles los conceptos de espacio y tiempo» (41).

El esquematismo de los conceptos puros.—La separación de sensibilidad y entendimiento, residuo precrítico, incoherente con la nueva posición crítica, recibe otro golpe con la teoría del esquematismo de los conceptos puros, en la cual el tiempo, que en la Estética era considerado intuición pura, o sea, como perteneciendo a la esfera de la sensibilidad, asume, por el contrario, la posición de intermediario entre sensibilidad y entendimiento.

El capítulo sobre el esquematismo es, según el orden señalado por Kant, el primero de la Analítica de los principios, mas por su contenido pertenece en realidad a la Analítica de los conceptos y está dirigido a la solución del mismo acuciante problema de la deducción transcendental: encontrar un puente entre la sensibilidad y el entendimiento. Aquí el problema se especifica así: encontrar un puente entre el concepto puro y la intuición sensible, a fin de que los objetos de la intuición puedan ser 'subsumidos' bajo conceptos. «Mas los conceptos puros del entendimiento son en verdad heterogéneos respecto de las intuiciones empíricas (y más: respecto de todas las intuiciones en general) y no pueden ser encontrados nunca en una intuición, sea cual fuere. ¿Cómo es, pues, posible la subsunción de éstas bajo aquéllos y, consiguientemente, la aplicación de las categorías a los fenómenos, presupuesto que nadie dirá que aquéllas, por ejemplo, la causalidad, puede ser intuida también con los sentidos y estar con-

(40) *R. V.* B. 137-138.
(41) *R. V.* B. 161.

tenida en el fenómeno?» (42). Habrá de darse un *quid medium* entre la categoría y la intuición, y esto lo llama Kant *esquema transcendental*. Y puesto que en el capítulo sobre la deducción transcendental Kant ya ha dicho que la imaginación es la facultad intermedia entre el entendimiento y la sensibilidad, se comprende que el esquema sea definido como «un producto de la imaginación». Pero es distinto de la imagen, que es todavía sensible y singular. Cuando, por ejemplo, pienso un número, mi concepto puro de cantidad debe encarnarse en una imagen sensible; supongamos que tal imagen sea la de cinco puntos, así: . . . . . La imagen de cinco puntos de por sí no es todavía esquema: sólo llegará a serlo cuando la considere como un ejemplo de lo que el número es, pensando: el número es la cantidad que se obtiene añadiendo unidad a unidad, como, por ejemplo, en esos cinco puntos» (43).

El esquema es definido por Kant «condición formal y pura de la sensibilidad» (44); por otra parte, también el tiempo es condición formal y pura de la sensibilidad; por consiguiente, el esquema coincide con el tiempo (45). En efecto, Kant trata de hacer ver cómo el tiempo sea la condición de aplicabilidad de toda categoría a la intuición. Citaremos sólo dos aplicaciones kantianas, a propósito de las categorías de substancia y de causalidad; el lector podrá ver las otras directamente en el texto. «El esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo, esto es, su representación como un substrato de la determinación empírica del tiempo en general, substrato que permanece mientras todo lo demás cambia. No corre el tiempo, mas en él corre la existencia de las cosas mudables. Al tiempo, pues, que es inmutable y permanente, corresponde en el fenómeno lo inmutable en la existencia, esto es, la substancia, y sólo con relación a ella

---

(42) *R. V.* A, 137; B, 176.

(43) *R. V.* A, 140, 142; B, 179, 182. Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 89.

(44) *R. V.* A, 140; B, 179.

(45) Digo: el tiempo—y no: el espacio y el tiempo—porque el espacio es sólo la forma pura de las intuiciones externas, mientras el tiempo, como ya dijo Kant en la *Estética*, «es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general.» En efecto, «porque todas las representaciones—tengan cosas externas por objeto o no—, sin embargo, en sí mismas, como determinaciones del espíritu, pertenecen al estado interno, y este estado interno está bajo la condición formal de la intuición interna, o sea del tiempo; así el tiempo es condición *a priori* de todos los fenómenos en general». *R. V.* A, 34; B, 50.

puede ser determinada la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos en el tiempo.

«El esquema de la causa y de la acción causal de una cosa en general es lo real, a lo cual, una vez puesto, sigue siempre alguna otra cosa. Consiste, por consiguiente, en la sucesión de lo múltiple, en cuanto sometida a una regla» (46).

El tiempo, pues, de forma de la sensibilidad se convierte en esquema de todo concepto. ¿Qué es lo que determina este cambio en la concepción del tiempo?

Las intuiciones puras, espacio y tiempo, son las condiciones de la posibilidad de la matemática pura, la cual comprende tres ciencias: geometría, aritmética, mecánica pura o teoría del movimiento (47). La geometría se explica con la intuición pura de espacio, mientras que la aritmética y la mecánica suponen también la intuición pura de tiempo. Pero la mecánica puede ser, o simple descripción del movimiento y de las leyes que lo regulan, independientemente de las causas que lo producen (cinemática) o estudio del movimiento en relación con las causas que lo producen (dinámica). Para la cinemática bastan las intuiciones de espacio y tiempo; para la dinámica son necesarias también las nociones de materia, de fuerza, de acción de los cuerpos unos sobre otros, y estas nociones no son dadas en la intuición, están supuestas como condiciones de los fenómenos intuídos; son, en términos kantianos, conceptos puros. Ahora bien, el tiempo no es sólo la forma de todos los objetos sensibles: es también la condición de aplicabilidad de los conceptos de materia, fuerza, acción, a los objetos sensibles. La fuerza, por ejemplo, es concebida como causa de aceleración, pero la aceleración es una variación de velocidad, y la velocidad implica la intuición del tiempo; la materia es concebida como el substrato de todos los cambios, pero el cambio no puede ser medido sino en relación con el tiempo, y así todo lo demás. El tiempo, por consiguiente, viene a ser algo más que una condición de la intuibilidad de los fenómenos: es también la condición, bajo la cual los conceptos de la dinámica se encarnan en los objetos de la intuición (48).

---

(46) *R. V.* A, 143-144; B, 183.

(47) *De mundi sens.*, § 12; *Prolegómenos*, § 10.

(48) Seguimos sobre este punto la interpretación de H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*.

OBSERVACIONES CRÍTICAS.

El puente entre entendimiento y sensibilidad.—El problema que domina los capítulos sobre la deducción transcendental y sobre el esquematismo, esto es, cómo los conceptos puros del entendimiento pueden representar objetos que se encuentran en la sensibilidad, sólo podía surgir en una teoría del conocimiento que había escindido entendimiento y sensibilidad, concepto e intuición sensible. En efecto, si se concibe el conocimiento intelectivo como un modo diverso de intuir la misma cosa que es objeto de la sensibilidad, más aún, como una intuición que sólo puede tomar su contenido de la intuición sensible, el problema no se plantea, porque no se daría, en verdad, el concepto, si no estuviera originariamente, constitucionalmente, por decirlo así, en relación con el objeto, mediante la intuición sensible de la cual es abstraído.

Ya hemos visto por qué, al contrario, a Kant se le debía plantear el problema: 1), porque el conocimiento sensible, según él, es puramente subjetivo; 2), porque un concepto que se derivara por abstracción del conocimiento sensible sería 'empírico' y, por ende, incapaz de engendrar un conocimiento de lo necesario y de lo universal.

En cuanto al primer punto, adviértase que, si bien Kant llama intuición al conocimiento sensible, éste es, sin embargo, según él, todo lo contrario. Intuición, en efecto, es presencia, manifestación de *otro* al sujeto cognoscente, y, por parte del sujeto, es un *fieri aliud in quantum aliud,* un modo de ser (intencionalmente) otro, mientras que, según Kant, el conocimiento sensible es una modificación subjetiva, un modo de ser de sí mismo. De aquí la necesidad de otro tipo de conocimiento, no para conocer mejor o diversamente el objeto, sino precisamente para objetivar. Permanece firme en Kant este axioma de la gnoseología racionalista: el entendimiento y sólo el entendimiento es lo que objetiva. Nada común, por consiguiente, puede haber entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, que son absolutamente heterogéneos.

En cuanto al segundo punto, adviértase que el entendimiento no puede abstraer su objeto de lo dado por la intuición sensible, primero, porque *nemo dat quod non habet*—y la intuición sensible, no siendo objetiva, no puede suministrar objetos al entendimien-

to—; segundo, porque la intuición sensible me hace conocer el hecho puro, mientras que el objeto del entendimiento es necesario y universal.

Hemos tratado de hacer ver, en el segundo capítulo, que la afirmación de la subjetividad del conocimiento sensible es un prejuicio infundado; no hay razón ninguna para negar la objetividad, la intencionalidad del conocimiento sensible. Sin embargo, si se afirma la intencionalidad del conocimiento sensible, se debe también concebir el conocimiento intelectual de modo diverso de como lo concibe Kant. Según Kant, el entendimiento objetiva; según nosotros, el entendimiento universaliza. Según Kant, nos hace salir de la subjetividad; según nosotros, nos hace conocer de modo diverso el objeto ya presente intencionalmente a la sensibilidad.

Pero entonces, objeta Kant, todo el conocimiento es 'empírico'. Respondo: cuando se declara 'empírico' todo conocimiento que se derive de la experiencia sensible, se ponen juntos y se confunden dos modos, según los cuales un conocimiento se puede derivar de la experiencia: por abstracción universalizadora—o, lo que es lo mismo, por intuición abstractiva de un concepto a partir de un dato sensible—y por inducción. Pues bien, cuando dice Kant: si los conceptos se derivaran de la intuición sensible, la ciencia en ellos fundada sería conocimiento empírico, sin rigurosa necesidad y universalidad, preguntamos: ¿qué se entiende por 'abstracción del conocimiento sensible'? Si se entiende la intuición abstractiva del universal, ésta no compromete la aprioridad de la ciencia; si se entiende la inducción de una ley por generalización de los hechos observados, entonces la observación kantiana es verdadera, pero sólo es aplicable a las ciencias de tipo experimental-inductivo, no a las de tipo intuitivo-deductivo, que también ciertamente toman sus conceptos de la experiencia sensible.

La negación de la intuición intelectual.—Como se ve por los textos arriba citados, todo el problema de cómo se pueden poner en relación los conceptos puros con los objetos, problema que domina en la mente de Kant desde la carta a M. Herz, el 21 de febrero de 1772, y a cuya solución están dedicados los capítulos sobre la deducción y el esquematismo, todo el problema, digo, nace de la negación de la posibilidad de una intuición intelectual. Tal negación, me atrevería a decir, es el prejuicio radical de Kant. Mas este prejuicio está también motivado históricamente. Todos

aquellos, en efecto, que antes de Kant hablaron de intuición intelectual, entendían ésta como algo sobrehumano: intuición de las cosas en Dios, al modo de Malebranche; intuición mediante ideas innatas—también éstas colocadas en la mente de Dios—, intuición a través del misterioso vínculo que Dios ha puesto entre las mónadas, a la manera de Leibniz, etc. La intuición intelectual era siempre concebida como una participación del conocimiento divino, a modo de salto por encima de la condición humana. Cada vez que Kant habla de intuición intelectual, habla de ella siempre en este sentido: como de un conocimiento tal que sólo podría tenerlo un entendimiento creador, de un conocimiento que capta las cosas desde su interior, por decirlo así, en su naturaleza más íntima, sin tener necesidad de pasar a través de la sensibilidad. Que el conocimiento humano no sea así, es cosa demasiado evidente. Por otra parte, contra la idea de una intuición intelectual, si bien abstractiva, inadecuada, Kant tenía dos prejuicios: el primero, el de la subjetividad del conocimiento sensible; el segundo, de origen empirista, sobre la naturaleza de la abstracción. Si el conocimiento sensible no me da el objeto, sino mi modificación, todo lo que sea abstraído del conocimiento sensible será irremediablemente subjetivo, variable con el temperamento, con las condiciones psíquicas del que siente. Además, la tradición empirista había reducido la abstracción a un parangonar, a un generalizar, a un coger lo 'común'; había negado la espontaneidad, la originalidad, la aprioridad de la abstracción. Abstraer, para los empiristas, quería decir amontonar en la memoria tal número de imágenes, que al fin sus diferencias se embotaran, para sacar de ellas una imagen desvaída que se llama idea. No se ve cómo, por un proceso semejante, pueda obtenerse el universal. La universalidad, o es *hecha* por el entendimiento, o no saldrá nunca del amontonarse de imágenes particulares. Kant lo ve esto muy bien, y, porque concibe la abstracción a la manera empirista, le niega la capacidad de engendrar un conocimiento específicamente diverso del sensible.

Pensar y juzgar.—Del prejuicio radical de la negación de una intuición intelectual nace la tesis kantiana que *pensar es juzgar.* En efecto, si el pensar (o sea el conocimiento intelectivo) no es originariamente un ver, un intuir (aunque sea abstractivamente), tendrá que ser un elaborar, un componer, un sintetizar, y la

primera actividad del espíritu, en la cual se encuentra este componer, es el juicio.

Pero las consideraciones kantianas para demostrar la identidad de pensar y juzgar no nos parecen probativas. «Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan sobre afecciones; los conceptos, por el contrario, sobre funciones. Mas entiendo por función la unidad del acto, que ordena diversas representaciones bajo una representación común.» Observo: antes de ordenar diversas representaciones bajo una representación común es menester tener esta representación común, que es precisamente el concepto; por consiguiente, el concepto está presupuesto por el ordenar y el unificar y no presupone tales acciones. «Ahora bien—continúa Kant—, de estos conceptos el entendimiento no puede hacer otro uso sino en cuanto por medio de ellos juzga.» Observo: Una cosa es decir que el entendimiento usa de los conceptos para juzgar, y cosa distinta es decir: concebir es juzgar. Kant prosigue: «Puesto que ninguna representación, fuera de la sola intuición, se refiere inmediatamente a un objeto, así un concepto nunca se refiere inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de él (ya sea intuición, ya también concepto). El juicio, pues, es el conocimiento mediato de un objeto, y por esto la representación de una representación de él. En todo juicio se da un concepto, que vale para muchos sujetos, y entre estos muchos, comprende también una representación dada, la cual se refiere inmediatamente al objeto» (49). Se demuestra aquí la identidad entre concepto y juicio a base del carácter de conocimiento *mediato*, que sería común a ambos. Pero de modo distinto es 'mediato' el concepto que el juicio. Se podría decir que el concepto es mediato psicológicamente, mientras que el juicio lo es también lógicamente. Verdad es, en efecto, que el concepto (universal) presupone una intuición sensible, porque el entendimiento humano toma todo su material de la sensibilidad, pero la presupone como vehículo, por decirlo así, de un contenido, el cual el entendimiento ve después a su modo, esto es, universalizándolo; no la presupone como un objeto para analizar, confrontar, etc. El acto de la aprehensión intelectiva es lógicamente inmediato, como lo es el de la aprehensión sensible, aunque psicológicamente presuponga el conocimiento sensible; mientras con la vista aprehendo *esto azul*, con el entendimiento aprehendo el *ente* azul, y como hombre sensitivo e

---

(49) *R. V.* A, 68; B, 93.

inteligente, conozco lo azul en universal, o sea el *ente azul*. El juicio, por el contrario, presupone también lógicamente un conocimiento anterior: presupone, no sólo la aprehensión sensible de 'esto de aquí', sino también la aprehensión intelectiva del universal; presupone la posesión de un concepto universal al menos (el del predicado), el cual puede ser referido o a un objeto de intuición sensible (como sucede en los juicios particulares, por ejemplo: 'esto es un hombre') o a otro concepto (como sucede en los juicios universales, por ejemplo: 'el hombre es animal').

Otro argumento de Kant para demostrar que el concepto se identifica con el juicio es que entrambos unifican las representaciones. «Todos los juicios son por esto funciones de la unidad entre nuestras representaciones, porque en lugar de una representación inmediata para el conocimiento del objeto, se hace uso de una representación de él más elevada, que comprende debajo de sí ésta y muchas otras, y así, muchos conocimientos posibles son reunidos en uno. Pero podemos reducir a juicios todas las acciones del entendimiento, de tal manera, que el entendimiento puede ser representado en general como la facultad de juzgar. En verdad es, como queda dicho, una facultad de pensar. Pensar es conocer por conceptos. Pero los conceptos se refieren, como predicados de juicios posibles, a una representación cualquiera de un objeto aún indeterminado. Así, el concepto del cuerpo significa algo, por ejemplo un metal, que puede ser conocido mediante ese concepto. El concepto de cuerpo es, por tanto, concepto sólo, porque debajo de sí están contenidas otras representaciones mediante las cuales él se puede referir a objetos. Es, pues, el predicado de un juicio posible» (50). Concedemos que todo concepto es predicado de un juicio posible (los escolásticos dicen que el universal es *id quod est aptum praedicari de pluribus*); pero esto no quiere decir de ninguna manera que el concepto se identifique con el juicio. Más aún: si el concepto es el predicado de un posible juicio, debe preceder lógicamente al juicio mismo, el cual sólo se realizará cuando se dé ya un concepto que pueda hacer de predicado.

El concepto de 'Verbindung'.—Dijimos más arriba que el problema —¿cómo pueden los conceptos referirse a objetos?— es un pseudoproblema que nace de haber negado la intuición intelectual;

(50) *K. V.* A, 69; B, 94.

veamos ahora si, dado que el problema subsistiera, la solución kantiana sería satisfactoria.

Tal solución consiste en decir que el objeto es constituido tal por el *Yo pienso*. En la redacción, que a nuestro parecer representa un progreso, de la segunda edición, Kant resume esquemáticamente las etapas de la deducción trascendental de este modo: El entendimiento es la facultad del conocimiento *objetivo*; el objeto es lo que *liga (verbindet)* lo múltiple de la intuición; lo que liga es la unidad de la conciencia, el *yo pienso* (51).

Examinemos cada una de estas etapas. La primera (el entendimiento es la facultad del conocimiento objetivo) es una herencia racionalista. De Vleeschauwer (52) dice que esta afirmación repite un texto de Baumgarten, y remite a su *Metaphysica*, 519.

La segunda (el objeto es lo que liga) contiene el equívoco sobre el que está fundada toda la deducción trascendental. En efecto, unas veces la ligazón es entendida en sentido psicológico, como la pertenencia de todas las representaciones a un único yo; otras veces es entendida en sentido lógico y verdaderamente objetivo, como la reunión de diversas cualidades dadas en la intuición de un *quid* único, que es pensado como la razón de ser de esas diversas cualidades. Cuando, por ejemplo, Kant dice: «El *yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones..., porque las múltiples representaciones que son dadas en una determinada intuición no serían todas representaciones *mías*, si no pertenecieran todas a una autoconciencia», la ligazón de que habla es un vínculo psicológico, es el yo en primera persona que es sujeto de todos diversos actos de conocimiento. El equívoco de la deducción transcendental consiste en hacer pasar esta ligazón psicológica, subjetiva, por el vínculo que conecta sujeto y predicado en el juicio. El *yo pienso* que acompaña todas mis representaciones no es de ninguna manera el principio de unidad entre sujeto y predicado en el juicio; no es el que da unidad objetiva a mis representaciones; de lo contrario, tal unidad se establecería igualmente entre todas las representaciones que puedo decir *mías*. Mía es la representación de un sonido y mía es la representación de un triángulo: ¿por qué, pues, no puedo decir que el triángulo es sonoro? Evidentemente, porque el vínculo en virtud del cual la representación del sonido y la del triángulo son *mías*, es de natu-

(51) *R. V.* B, 137. En este período se usa el verbo *vereinigen*, mas después con frecuencia se usa *verbinden*.

(52) O. c., III, 123.

raleza diferente de la del vínculo entre el sujeto y el predicado de un juicio; el primero es un vínculo psicológico, el segundo es un vínculo lógico.

Se objetará que Kant ha visto muy bien la distinción y ha atribuido al *yo pienso*, al entendimiento, la ligazón objetiva y a la sensibilidad la ligazón subjetiva: el *yo pienso* liga en sentido fuerte, es decir, necesita al asentimiento; el *yo siento* no necesita. Cuando digo: «si tomo con la mano un cuerpo *siento* una impresión de pesadez», no ligo el cuerpo a la pesadez, mientras que los ligo cuando digo: «si *pienso* el cuerpo, pienso la pesadez» (53). Mas, ¿cuál es la diferencia entre *pienso* y *siento?* Evidentemente, no se puede responder diciendo que el *yo pienso* es la función de unificar objetivamente, y el *yo siento* es la función de unificar subjetivamente, porque de esa manera se cae en un círculo vicioso: se ha empleado el *yo pienso* para explicar la unidad objetiva, y ahora se aduce la unidad objetiva para explicar el *yo pienso.*

Los *Prolegómenos* proponen la siguiente distinción: la unión de las representaciones en una conciencia individual es subjetiva; la unión de ellas en una conciencia general *(Bewusstsein überhaupt)* es objetiva (54). Pero, ¿cómo hago yo para salir de mi conciencia y para saber qué es lo que vale para una conciencia en general? El concepto de conciencia en general, este yo en tercera persona que tanta fortuna ha tenido en el idealismo, es el símbolo de la confusión entre lo psicológico y lo lógico. ¿Qué es la conciencia en general? ¿Es acaso la media de las conciencias singulares? Mas si es así, en primer lugar, yo no puedo saber absolutamente qué pueda suceder en las conciencias diversas de la mía; en segundo lugar, aun cuando lo supiera, la coincidencia de mil conciencias no haría resultar necesaria la unión de representaciones que se verifique en una de ellas: el repetirse mil veces de un hecho no transmuta el hecho en necesidad. Si la conciencia en general fuera la media de las conciencias singulales, lo objetivo sería lo subjetivo más frecuente, las leyes del pensamiento serían a su vez leyes psicológicas, expresión de cómo suelen reaccionar los sujetos humanos frente a determinadas situaciones: nos encontraríamos en el psicologismo humano, del cual Kant quiere decididamente alejarse. Y entonces, ¿cómo de-

(53) *R. V.* B. 142.
(54) *Prolegómenos*, § 21.

beremos concebir la conciencia en general? Parece que no queda otro camino sino concebirla, no como un *yo pienso*, sino como un *es pensado*, o sea como lo que es manifiesto, lo que es inteligiblemente presente a la conciencia. Pero entonces la conciencia en general no es ya el *yo pienso*, sino el ser pensado, el ser que se manifiesta: y así se retorna a la concepción tradicional.

Elementos de verdad en la deducción trascendental.—Después de haber hecho las críticas negativas que nos parecían necesarias, nos podemos preguntar ahora qué hay de verdad en la deducción trascendental. Respondemos con dos palabras: la crítica del empirismo y, a su vez, la afirmación de la necesidad de que los conceptos se refieran a la intuición sensible.

La crítica del empirismo aparece más evidente en la primera edición: Kant muestra muy bien cómo aun en la simple percepción se da algo más que un conjunto de sensaciones desligadas: se da un pensamiento unificador; demuestra que la misma asociación de las imágenes supone una regularidad en la naturaleza, que es condición, no resultado, de las leyes de asociación.

En segundo lugar, Kant ve bien la necesidad de una referencia de nuestros conceptos a la intuición sensible y descarta las soluciones innatista y ontologista, orbas de fundamento.

Los presupuestos históricos de que partía (subjetividad del conocimiento sensible, negación de la intuición intelectual) le impidieron ver que los conceptos no tienen necesidad de puentes ni de esquemas para encarnarse en las intuiciones, puesto que nacen de éstas, aun siendo fruto de una espontaneidad del entendimiento abstraente. Pero es menester reconocer que, partiendo de esos presupuestos errados, Kant ha hecho todo posible esfuerzo por superarlos.

CAPÍTULO VI.

LAS CONDICIONES A PRIORI DE LA CIENCIA

(ANALÍTICA DE LOS PRINCIPIOS)

El principio supremo de los juicios sintéticos a priori.—Si deducción trascendental de las categorías significa justificación de las categorías como condiciones necesarias de toda posible experiencia, la verdadera deducción trascendental no se encuentra en el capítulo que lleva este título (en el cual sólo se afirma que como fundamento de toda objetividad está la actividad unificadora del pensamiento y no se demuestra de ninguna manera que el pensamiento deba unificar precisamente según las doce categorías enumeradas por Kant en su tabla), sino en el intitulado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro». Aquí, en efecto, trata Kant de demostrar que la experiencia no se constituye sino con la aplicación de las doce categorías.

Los principios del entendimiento puro son las supremas enunciaciones que sirven de fundamento a todo saber, las supremas enunciaciones formuladas sobre los conceptos puros. Después de lo que Kant ha dicho en la Introducción, se comprende que tales principios no pueden ser juicios analíticos, es decir, tales que el negarlos implique contradicción, puesto que los juicios analíticos, según Kant, son todos tautológicos, y, por ende, no pueden servir de fundamento a la ciencia. El principio supremo de los juicios analíticos, que es el principio de no-contradicción, es una condición que también los juicios sintéticos deben respetar: es condición necesaria, pero no suficiente de la verdad de una ciencia. Fundamento del saber deben ser juicios sintéticos a priori: se pregunta ahora cuál es el principio supremo de los juicios sintéticos a priori, cuál es el principio regulador, que sea para ellos lo que el principio de no-contradicción es para los juicios analíticos. Sobre la base de lo que ha dicho en la deducción tras-

cendental, Kant lo formula así: *las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general, son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia»* (1). Lo que quiere decir: las condiciones subjetivas de la pensabilidad de los objetos de la experiencia son las mismas condiciones constitutivas del ser de los objetos, puesto que el ser de los objetos de la experiencia no es otro sino su aparecer como fenómenos.

Diversos tipos de principios: Axiomas de la intuición.—La enumeración de los principios del entendimiento puro está hecha siguiendo la tabla de las categorías, y es tan artificiosa como ésta. Como las categorías que tienen verdadera importancia en el sistema kantiano son las tres categorías de la relación, así los principios que tienen un significado fundamental son los correspondientes a estas tres categorías: son las llamadas «Analogías de la experiencia»; los otros se aducen, poco más o menos, por razones de simetría.

A las categorías de la cuantidad corresponden los «Axiomas de la intuición»; a las categorías de la cualidad, las «Anticipaciones de la percepción»; a las categorías de la relación, las «Analogías de la experiencia»; a las categorías de la modalidad, los «Postulados del pensamiento empírico en general».

A propósito de los axiomas de la intuición, Kant dice que «su principio es: todas las intuiciones son cuantidades extensivas» (2), y explica que entiende por cuantidad extensiva «aquella en la cual la representación de las partes hace posible la representación del todo (y por esto precede necesariamente a ésta)» (3). No es difícil encontrar bajo esta definición kantiana la aristotélica, que Kant no debía conocer directamente, pero que le había transmitido la tradición escolástica y racionalista: ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπαρχοντα, ὧν.... ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι (Metaph. Δ 100 20 a) «cuanto se dice lo que es divisible en partes, cada una de las cuales puede ser algo uno y determinado»; lo que quiere decir: *quantum* es lo que está constituido de partes, cada una de las cuales puede existir por su cuenta, de partes que se suman. Los ladrillos, por ejemplo, de que está constituida una casa, pueden, si mañana la casa es destruida, existir cada uno por

(1) *R. V.* A, 158; B, 197.
(2) *R. V.* B, 202.
(3) *R. V.* A, 162; B, 203.

su cuenta; cada ladrillo, cuando esté separado de la casa (4), es ἕν τι καὶ τόδε τι, mientras que los elementos constitutivos del sonido, altura, intensidad y timbre, no pueden existir cada uno por su cuenta, y no se suman para producir el sonido; no pueden, por consiguiente, decirse partes cuantitativas del sonido.

La demostración kantiana del principio «todas las intuiciones son cuantidades extensivas» se reduce a esto: todas las intuiciones tienen lugar en el espacio y en el tiempo; ahora bien, todo lo que tiene una extensión en el espacio o una duración en el tiempo está constituido de partes (extensas en el espacio o durantes en el tiempo) que se suman.

De aquí se ve que la cuantidad es una condición impuesta por la intuición; no es de ninguna manera un concepto puro, y el axioma que todas las intuiciones son cuantidades extensivas debería ser un principio de la Estética trascendental y no de la Analítica. Pero ya hemos visto cómo la distinción específica entre sensibilidad y entendimiento es un residuo precrítico, que el desarrollo del pensamiento kantiano tiende a superar.

Anticipaciones de la percepción.—El principio de las anticipaciones de la percepción es: «En todos los fenómenos, lo real, que es objeto de la sensación, tiene una magnitud intensiva, o sea un grado» (5). La demostración que de él da Kant puede resumirse así: espacio y tiempo no son de por sí percepciones, esto es, no nos dan por sí solos la representación de ningún objeto, sino sólo las formas de toda posible percepción. Para que tengamos la percepción de un objeto, es, por consiguiente, necesario que las intuiciones puras de espacio y tiempo estén llenas de una materia, y la materia es el contenido de las sensaciones. ¿Cual es el carácter del contenido sentido en el espacio y en el tiempo? No la cuantidad extensiva, porque ésta es el carácter de la forma (espacio y tiempo); será, pues, la intensidad, o sea el carácter por el cual una cualidad puede variar de cero a un grado siempre más alto (6) (piénsese, por ejemplo, en la intensidad de un sonido). En suma: todo objeto sensible tiene una cuantidad extensiva en cuanto está colocado en el espacio y en el tiempo; tiene una intensidad en cuanto está cualificado. La intensidad es el carácter

(4) Pero sólo cuando es separado de la casa; he aquí por qué Aristóteles dice πέφυκεν εἶναι «es capaz de ser», y no ἐστί «es».
(5) *R. V.* B, 207.
(6) *R. V.* B, 207-208. Cfr. también A, 167-169; B, 209-211.

peculiar de las cualidades, y las cualidades son el a posteriori, son la materia de las sensaciones; surge, pues, la objeción: si las cualidades son, por decirlo así, el absoluto a posteriori, el residuo empírico que queda cuando en un objeto se abstrae de toda forma, ¿cómo se puede colocar la cualidad entre las categorías, que deben ser a priori, y cómo se puede enumerar entre los principios del entendimiento puro la afirmación de que todo objeto, en cuanto que está cualificado, tiene un determinado grado de intensidad? Kant responde: la afirmación que toda cualidad tiene un determinado grado, no dice nada sobre la naturaleza de las cualidades (que sólo pueden darse a posteriori): se refiere a ellas en cuanto que son un ente que se opone a la nada y que puede, por tanto, proceder de la nada hacia un grado cualquiera (7); ahora bien, esto puede ser conocido a priori.

Analogías de la experiencia.—Los dos principios generales de los axiomas de la intuición y de las anticipaciones de la percepción se pueden resumir en la tesis siguiente: todo objeto sensible tiene una forma, dada con las intuiciones puras de espacio y tiempo, y una materia, dada con el contenido de las sensaciones. Pero esto ya había sido dicho en la Estética trascendental y aquí sólo es repetido por razones de simetría. Muy otra es la importancia que tienen las analogías de la experiencia. Estas vuelven a coger el hilo de la deducción trascendental, en la que se había dicho que la característica del entendimiento era la de *ligar* lo múltiple de las intuiciones. El principio general de las analogías de la experiencia es, en efecto, el siguiente: «La experiencia sólo es posible mediante la representación de una conexión necesaria de las percepciones» (8). Y se lo demuestra así: «La experiencia es un conocimiento empírico, o sea un conocimiento que determina un objeto mediante percepciones». Nótese bien: en cuanto conocimiento, es objetiva, en cuanto empírica, dice referencia a la percepción. «Es, pues [la experiencia], una síntesis de las percepciones, síntesis que no está contenida en la percepción, mas implica la unidad sintética de lo múltiple de las percepciones en una conciencia, unidad que constituye la esencia de un conocimiento de los objetos, de los sentidos, esto es, de la experiencia (que no es sólo intuición, o sensación).» La unidad, la síntesis, la ligazón debe,

---

(7) *R. V.* A, 175; B, 217.
(8) *R. V.* B, 218.

pues, ser puesta a priori. Por otra parte, el a priori en el entendimiento humano es sólo forma de un contenido ofrecido por la sensibilidad; debe, por consiguiente, pasar a través de los esquemas de todos los conceptos puros: el tiempo. La conexión, pues, entre los fenómenos debe presentarse siempre como una conexión en el tiempo. He aquí por qué el principio general de las analogías de la experiencia era formulado en la primera edición así: «Todos los fenómenos, por lo que se refiere a su existencia, están a priori sometidos a reglas de la determinación de su relación entre sí en el tiempo» (9).

La primera analogía es el «principio de la permanencia de la substancia», y está formulada así: «En todo cambio de los fenómenos la substancia permanece y su cantidad en la naturaleza ni aumenta ni disminuye» (10). Este principio es una condición necesaria para concebir el cambio. En efecto, el cambio supone algo que permanece bajo el aparecer y el desaparecer de los fenómenos, puesto que, si no hubiera un substrato que permaneciera idéntico, no se podría hablar de cambio, sino sólo de absoluta multiplicidad. Si, por ejemplo, un objeto desaparece completamente y otro aparece en su lugar, no podemos decir que el primero se haya cambiado; decimos que se ha mudado sólo cuando algo de él ha permanecido idéntico, por ejemplo, si ha quedado la cantidad, mientras sus cualidades han desaparecido para dar lugar a otras, o bien, si permanecen las cualidades, ha desaparecido la forma, etcétera. Pero supongamos que un objeto haya desaparecido totalmente y que otro se encuentre en su puesto, que, por ejemplo, encuentre en mi estudio, en lugar de la mesa, una cama: tendría igualmente la percepción de un cambio. Pero esto sucedería por haber advertido que el espacio ocupado *antes* por la mesita *ahora* está ocupado por la cama. Debemos, por consiguiente, suponer un tiempo único, respecto del cual se pueda fijar un antes y un después; pero el tiempo único no puede ser el tiempo vacío, porque éste como tal no es perceptible. «Por consiguiente, se debe poder encontrar en los objetos de la percepción, o sea en los fenómenos, el substrato que representa el tiempo en general» (11), y este substrato, respecto del cual es observado todo cambio, es la substancia. Y porque la cien-

(9) *R. V.* A, 176-177.
(10) *R. V.* B, 224.
(11) *R. V.* B, 225.

cia contemporánea de Kant sostenía que este substrato permanente era la cantidad de materia, Kant, en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza,* traduce la primera analogía de la experiencia en estos términos: «En todos los cambios de la naturaleza corpórea la cantidad de materia permanece idéntica, no aumenta ni disminuye» (12).

La segunda analogía es el «principio de la sucesión según la ley de causalidad», y es formulada así: «Todos los cambios suceden según la ley de la conexión de causa y de efecto» (13).

Aunque Kant toma los términos de causa y efecto como términos conocidos, de los que no hace falta dar una definición, se comprende, sin embargo, que entiende por causa el antecedente necesario de un fenómeno, y, por efecto, lo que sigue necesariamente a otro fenómeno. Como para Hume, así también para Kant la noción de causa añade a la de simple sucesión el carácter de necesidad. Mas para Kant, como vimos al estudiar la deducción trascendental, la necesidad es el carácter del objeto: objeto es lo que liga, liga en sentido pleno y fuerte, es decir, necesita, y la objetividad no puede venir de la sensibilidad, sino que es obra del entendimento, es a priori; por consiguiente, la noción de causa, implicando la de necesidad, es a priori, es un concepto puro, una categoría.

Veamos ahora más particularmente la demostración kantiana del 'principio de causalidad'. La aprehensión de lo múltiple en la intuición sensible es siempre sucesiva, mas en ciertos casos atribuímos la sucesión al objeto, mientras que en otros sólo la atribuímos a nuestro modo de concebir. Por ejemplo, si miramos a un barco que navega siguiendo la corriente de un río, vemos sucesivamente las posiciones ocupadas por él a lo largo del río, y atribuímos esta sucesión al barco mismo; en efecto, decimos: el barco que estaba antes más hacia el monte está ahora más hacia el valle, y no podríamos invertir el orden de nuestras representaciones y decir: el barco que estaba antes más hacia el valle está ahora más hacia el monte. Si, por el contrario, miramos una casa, recorriéndola con los ojos de arriba abajo, también en este caso nuestras percepciones se suceden, pero sólo atribuímos a éstas, y no a la casa, la sucesión; no decimos: antes estaba el techo y después las ventanas del primer piso, aunque hayamos visto primero

---

(12) *Metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* 3.ª parte, teorema 2.º
(13) *R. V.* B, 232.

aquél y después éstas; y podemos muy bien invertir el orden de nuestras representaciones y comenzar a mirar la casa desde la planta baja hacia arriba, en vez de desde el techo hacia abajo (14). ¿Por qué en ciertos casos atribuímos la sucesión al objeto y en otros no?

Un realista respondería: porque en ciertos casos el objeto mismo se nos manifiesta en su devenir; en otros casos, por el contrario, caemos en la cuenta, reflexionando, de que la sucesión está sólo en nuestros actos de percepción y no en la cosa percibida. Mas esta respuesta no puede ser aceptada por Kant, que presupone, como *selbstverständlich*, que «sólo tenemos que habérnoslas con nuestras representaciones; cómo puedan ser las cosas en sí (sin ningún respecto a las representaciones, mediante las cuales ellas nos afectan) está totalmente fuera de la esfera de nuestro conocimiento» (15). Y entonces sólo queda un problema: si sólo tenemos que habérnoslas siempre con representaciones, ¿por qué en un caso la sucesión de ellas engendra la idea de una sucesión en el objeto y en otro caso no?

Kant responde tomando de nuevo su concepto del objeto: objeto es lo que liga, lo que necesita (16); cuando la sucesión de las representaciones se me presenta en un orden que *no puedo mudar* (un orden al cual estoy ligado), entonces es objetiva; cuando se me presenta tal que pueda invertir el orden, entonces es subjetiva.

¿A qué es debido el *no puedo*, la necesidad? Al entendimiento. Necesidad es sinónimo de a priori. La causalidad, pues, que es la necesidad en la sucesión temporal, es introducida por el entendimiento, es una categoría. La categoría de la causalidad es, por consiguiente, «deducida» así: sin la causalidad no sería posible la experiencia de los objetos como sucesivos. «Para toda experiencia y para la posibilidad de ella es necesario el entendimiento, y la primera función que éste cumple aquí, no es la de hacer distinta la representación de los objetos, sino la de hacer posible la representación de un objeto en general» (17). Ahora bien, no se puede representar un objeto sin representárselo como datado en

---

(14) Los ejemplos son de Kant; sólo es nuestra la amplificación aclaratoria Cfr. *R. V.* A, 190, 192; B, 235, 237.

(15) *R. V.* A, 190; B, 235.

(16) *R. V.* A, 191, 193, 197; B, 236, 238, 242.

(17) *R. V.* A, 199; B, 244. Aquí se opone Kant al concepto leibniziano y wolffiano del conocimiento sensible como representación confusa y del conocimiento intelectual como representación distinta.

el tiempo, y no se le puede datar en el tiempo sin pensarlo como siguiendo a otro fenómeno, o sea sin pensarlo ligado necesariamente a un antecedente.

La causalidad, concebida como el nexo objetivo entre los fenómenos, toma una importancia bastante mayor que la de una de tantas categorías; la segunda analogía es más que *un* principio del entendimiento, o, lo que es lo mismo para Kant, que *una* ley de la naturaleza (como son la primera y la tercera analogías), porque expresa la legalidad de la naturaleza en general.

La tercera analogía de la experiencia, o «principio de la simultaneidad, según la ley de la acción recíproca», dice: «Todas las substancias, en cuanto que pueden ser percibidas en el espacio como simultáneas, están en continua acción recíproca» (18). La demostración es la siguiente: conocemos algunas cosas como simultáneas: vemos, por ejemplo, la tierra y la luna y decimos que existen simultáneamente; y sin embargo, nuestras percepciones son siempre sucesivas: debemos mirar primero a la tierra y después a la luna, o viceversa. ¿Cómo podemos, por consiguiente, decir que los objetos de estas percepciones son simultáneos? Así, inferimos la simultaneidad del hecho de que se puede invertir a placer el orden en la sucesión de las percepciones: podemos mirar primero a la tierra y después a la luna, o viceversa, sin que nuestra experiencia sea modificada, y entonces concluimos que la tierra y la luna existen simultáneamente. Pero ¿quién nos dice que esta reversibilidad del orden de las percepciones no es puramente subjetiva? ¿Quién nos autoriza a inferir de ella la simultaneidad de los objetos? A ello sólo podemos estar autorizados por un concepto del entendimiento: por el concepto de la acción recíproca. En efecto, si suponemos que el objeto de la percepción siguiente es, para ciertas determinaciones suyas, el efecto del de la percepción antecedente, mas a su vez que para ciertas otras determinaciones el antecedente sea efecto del consiguiente, esto es, si suponemos que las dos percepciones están ligadas recíprocamente de modo necesario, entonces conocemos sus objetos como simultáneos. Es, pues, el concepto de acción recíproca condición necesaria para la experiencia de la simultaneidad, como el concepto de causalidad es condición necesaria para la experiencia de la sucesión.

Antes de dejar el tema de las analogías hace Kant todavía

---

(18) *R. V.* B, 258.

dos observaciones: la primera es que las tres analogías expresan modos según los cuales deben necesariamente ser pensados los fenómenos que se desarrollan en el tiempo; y así, por el examen analítico de las analogías se confirma la doctrina general expuesta en el capítulo sobre el esquematismo (19). La segunda es que las analogías sólo pueden ser demostradas apoyándose en la posibilidad de la experiencia; no se pueden demostrar «dogmáticamente, mediante solos conceptos», esto es, no se puede demostrar que el negarlas implique contradicción.

Postulados del pensamiento empírico.—Los postulados del pensamiento empírico son los principios siguientes, correspondientes a las categorías de la modalidad:

«1. Lo que responde a las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos) es posible.

2. Lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (con la sensación) es real.

3. Aquello cuyo nexo con lo real está determinado por las condiciones universales de la experiencia es [existe] necesariamente» (20).

Los principios del entendimiento puro, según la concepción de Kant, deben expresar las condiciones del ser de los fenómenos, no las condiciones del ser de las cosas, o, con otras palabras, deben expresar las condiciones de la pensabilidad de un objeto para el entendimiento humano, para un entendimiento anclado en la sensibilidad, no las condiciones de la pensabilidad de un objeto en general. Ahora bien: para que un objeto pueda ser fenómeno (sea posible como fenómeno), no sólo es necesario que sea no-contradictorio, sino también que sea *experimentable*, y para ser experimentable, debe poder ser dado en el espacio, en el tiempo y en las categorías. Se comprende con esto la definición kantiana de posibilidad. Intentar establecer la posibilidad siquiera de cosas no experimentables es inútil y lleva sólo a la construcción de quimeras (21).

Real, como fenómeno, es lo que es *experimentado*, esto es, dado en la percepción. La existencia de un objeto nunca puede ser deducida de su concepto, porque el concepto de un objeto permanece idéntico, exista o no; la existencia sólo puede ser ates-

(19) *R. V.* A, 215; B, 262.
(20) *R. V.* A, 218; B, 265-266.
(21) *R. V.* A, 222; B, 269.

tiguada por la percepción. Puede ser también deducida, pero sólo de otra experiencia, en virtud de las analogías, y de modo especial en virtud del principio de causalidad.

Más aún, el principio de causalidad nos hace conocer, no sólo la existencia, sino también la existencia necesaria de lo que no es directamente percibido; porque todo lo que está conexo necesariamente con el objeto de la percepción existe necesariamente (22), aunque sea con necesidad hipotética. Por esto, dado el efecto, existe necesariamente la causa, y dada una causa, existe necesariamente el efecto. «Todo lo que sucede está determinado a priori por su causa en el fenómeno... Todo lo que sucede es hipotéticamente necesario. Es éste un principio que somete el cambio en el mundo a una ley, o sea a una regla necesaria, regla sin la cual no se daría en absoluto una naturaleza. Por esto, la enunciación: nada sucede por un acaso ciego (*in mundo non datur casus*) es una ley natural a priori; e igualmente: la necesidad en la naturaleza no es ciega, sino condicionada, y por esto es una necesidad inteligible (*non datur fatum*). Estas son las leyes en virtud de las cuales el juego de los cambios está sometido a una naturaleza de las cosas (como fenómenos), o, lo que es lo mismo, a la unidad del entendimiento, sólo en la cual pueden ellos pertenecer a una experiencia como unidad sintética de los fenómenos» (23). Pero estos principios valen sólo para el mundo de los fenómenos, porque se derivan del principio de causalidad, que es sólo una condición de la pensabilidad de los fenómenos, no una condición de la pensabilidad de las cosas en sí, o con otras palabras: el principio de causalidad es una condición del aparecer de las cosas a nosotros, no una condición de su ser (24). He aquí por qué fracasan todos los intentos de demostrarlo a base del puro análisis de los conceptos.

Observaciones críticas.

Axiomas de la intuición y anticipaciones de la percepción.— ¿Son, en verdad, los «principios del entendimiento puro» juicios sintéticos a priori?

Los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percep-

---

(22) *R. V.* A, 227; B, 279.
(23) *R. V.* A, 228; B, 280-281.
(24) *R. V.* A, 227; B, 280.

ción son puras y simples descripciones que ofrece la experiencia. Los axiomas de la intuición afirman tan sólo que los objetos de la experiencia son dados en el espacio y en el tiempo; pueden, por consiguiente, considerarse sintéticos a priori sólo si se presupone la teoría del espacio y del tiempo como intuiciones puras, teoría que hemos discutido en el capítulo tercero. Las anticipaciones de la percepción afirman la irreductibilidad del dato empírico, del contenido de sensación, a cualquier otro elemento del conocimiento. Más aún, Kant hace esta afirmación de las cualidades de modo tan resuelto, que, por mantener su fe en ellas, él, que de ordinario erige sin más en principios de la razón las exigencias de la ciencia de su tiempo, va hasta contra la tendencia al mecanismo tan general en la ciencia de aquel siglo (25). Pero las cualidades son el puro dato, el absoluto a posteriori, por consiguiente, las anticipaciones de la percepción, lejos de ser principios a priori, son el reconocimiento del a posteriori en su irreductibilidad. Es así obvia la objeción que Kant mismo se hace, y vimos cómo responde: cuando se dice que todo objeto sentido debe tener un grado, se prescinde de la determinación de la cualidad sentida (del hecho de que sea, por ejemplo, color, peso, etcétera), que sólo puede ser atestiguada por la sensación, y se afirma solamente que lo real que es sentido en cuanto real, en cuanto ente, se opone a la nada, y puede asumir todos los grados que van de la nada a una magnitud finita, sea cual fuere. Pero de este modo, objetamos nosotros, se sale del a posteriori para entrar en el a priori, no hay duda en ello; pero no se entra en el a priori sintético, si no en el analítico. En efecto, la afirmación de que todo ente, en cuanto tal, se opone a la nada y debe tener una realidad determinada, no es sino el principio de contradicción y de identidad-determinación: el ente no es la nada; todo ente está determinado (26).

---

(25) Los científicos, dice Kant, para explicar el diverso específico de las diversas substancias, admiten que se trata siempre de la misma materia, sólo diversamente enrarecida, o sea diversamente distribuida en el espacio. Y esto porque afirman «que lo real en el espacio es en todas partes de la misma especie y sólo puede distinguirse por la cuantidad extensiva, esto es, por la multiplicidad de partes (*Menge*)» (*R. V.* A. 173; B. 215). Pero este presupuesto (que es el presupuesto mecanicista) es injustificado, nota Kant, y podría ser muy bien que las diversas substancias se distinguieran, no sólo por la cuantidad extensiva, sino también por el grado de sus cualidades.

(26) Cfr. mis *Elementi di filosofia*, vol. II, parte I (Ontologia), cap. 2.

Las analogías de la experiencia se demuestran analíticamente. Las analogías de la experiencia no describen simplemente lo dado, sino que de él infieren algo que no es dado y pretenden inferirlo necesariamente; por consiguiente, a priori. Preguntamos ahora si el procedimiento kantiano para demostrarlas es analítico o sintético, y respondemos: es analítico.

Nótese bien: no decimos que las analogías de la experiencia sean juicios analíticos, porque, para que fueran tales, sería necesario que las demostraciones kantianas fueran válidas (y no son válidas, como trataremos de probar); decimos que el *procedimiento* para demostrarlas es analítico; lo que quiere decir: Kant trata de demostrarlas haciendo ver que, si se las niega, se contradice al dato de experiencia.

Examinemos, pues, las demostraciones kantianas. Todas ellas arguyen que, si no se pensase el objeto de la experiencia de un modo determinado, ese objeto no tendría los aspectos bajo los cuales efectivamente se presenta. Lo que quiere decir: El objeto de la experiencia no sería lo que es si no tuviera tales y tales caracteres: no sería mudable si en él no hubiera un fondo permanente (substancia), no sería una serie de elementos sucesivos si no hubiera una serie causal, no sería un conjunto de elementos simultáneos, si no se diera un conjunto de objetos en acción recíproca. O sea: el concepto de cambio implica el de substancia, el concepto de sucesión implica el de causa, el concepto de simultaneidad implica el de acción recíproca. O también: algo mudable que no fuera efecto no sería sucesivo, algo simultáneo que no estuviera en acción recíproca no sería simultáneo. La argumentación, pues, gira toda ella sobre el principio de no-contradicción.

Se dirá tal vez que hemos alterado la argumentación kantiana, porque Kant no dice, por ejemplo: «las cosas no serían sucesivas si no fueran efectos; mas dice: «las cosas no *se nos aparecerían* como sucesivas si no fueran *pensadas como efectos*». Respondo que esto no altera en nada el carácter analítico de la argumentación, en la cual poco importa que el sujeto de que se habla sea real o aparente. El juicio 'los cuerpos son extensos' es analítico, ya se trate de cuerpos existentes o sólo de cuerpos pensados; el juicio 'la quimera es la quimera' es tan analítico como el juicio 'el pensamiento es el pensamiento'. Al procedimiento analítico le es esencial que el juicio deba ser aceptado so pena de contradic-

ción, no que la materia del juicio sea de esta o aquella cualidad (real o aparente) (27).

Se dirá también: pero Kant sólo quiere demostrar que estamos obligados (subjetivamente) a pensar los fenómenos como substancias, causas, etc., no que los fenómenos *sean* substancias, causas, etcétera. Respondo: No creo que sea ése el pensamiento kantiano, porque en tal caso sería idéntico al psicologismo y al escepticismo de Hume, del cual Kant tiene en tanto distinguirse; el trascendental de Kant sería lo mismo que la costumbre de Hume. Como quiera que sea, dado, sin concederlo, que el pensamiento de Kant fuera escéptico, seguiría siendo válida contra él la objeción que vale contra todo escepticismo, esto es, que en tal caso todas las teorías de la *Crítica de la razón pura* no serían sino algo que nos sentimos obligados subjetivamente a pensar, pero que no tiene ningún valor de verdad. Más aún: no serían sino lo que el hombre Kant se ha visto obligado a pensar, porque, en una posición escéptica, ¿cómo puedo saber qué están obligados a pensar los otros? También la razón humana es una realidad como todas las otras, y si pretendo, no describir los impulsos subjetivos que me llevan a afirmar esto o aquello, sino enumerar las leyes de la razón humana, bien puedo creer que lo que pienso sobre la razón humana es la manifestación de lo que la razón humana es en sí.

Otra dificultad contra la afirmación de que el procedimiento kantiano para demostrar las analogías es analítico, podría ser ésta: las analogías de la experiencia se fundan en la experiencia, no en meros conceptos; por consiguiente, no son analíticas. Respondo que esta objeción puede tener valor contra una teoría del conocimiento de tipo racionalista, en la cual la síntesis es entendida como examen de conceptos dados a priori, independientemente de la experiencia (y, en efecto, tiene pleno valor la polémica kantiana contra el racionalismo de las ideas innatas, pero no tiene sentido contra la teoría del conocimiento que sostiene

(27) Prescindimos aquí, por tanto, del carácter fenoménico o nouménico del objeto de la experiencia, y solamente notamos que los principios afirmados por Kant acerca de él son demostrados con un procedimiento analítico y no sintético *a priori*. Pero adviértase que el carácter fenoménico del objeto de experiencia es afirmado precisamente por Kant sobre la base de la existencia de juicios sintéticos *a priori*. Kant dice, en efecto: hay juicios sintéticos *a priori*; por consiguiente, su sujeto (que es después el objeto de experiencia) debe ser un fenómeno. Nosotros notamos: los principios que Kant declara sintéticos *a priori*, si fueran demostrados, serían analíticos; por tanto, cae por tierra el argumento kantiano para probar que el objeto de experiencia es un fenómeno y no una cosa en sí.

el autor de este libro y que ha sido expuesta brevemente en su segundo capítulo. Todos los conceptos, efectivamente, se derivan de la experiencia, o por simple abstracción universalizadora o por inducción; no existen conceptos que sean a priori por su contenido; está, pues, fuera de lugar el oponer los «meros conceptos» a la experiencia. Se oponen (o sea, son específicamente diversos) el proceso intuitivo-deductivo y el experimental-inductivo; el primero fuente de juicios analíticos, el segundo fuente de juicios sintéticos a posteriori; no se oponen la experiencia y los conceptos, porque tanto en el proceso intuitivo-deductivo como en el experimental-inductivo los conceptos se derivan siempre de la experiencia, aunque de modo diverso. Ahora bien: las demostracios de las analogías de la experiencia siguen el proceso intuitivo-deductivo, o sea el analítico. Se me da lo mudable, lo sucesivo, lo contemporáneo; vemos en qué condiciones no es contradictorio; he aquí el procedimiento de Kant. La experiencia le suministra los conceptos de mudable, sucesivo, simultáneo (o sea, le atestigua que los objetos de tales conceptos son reales); el análisis descubre los de substancia, causa, acción recíproca, como conexos necesariamente con los primeros.

Mas es la naturaleza de la realidad atestiguada por la experiencia la que limita el alcance del análisis. En efecto, según Kant, el objeto de la experiencia es una realidad fenoménica, y por esto el análisis no puede pasar de él a sus condiciones no fenoménicas. Imposible, por ejemplo, justificar analíticamente el principio de causa, afirmando que lo mudable está condicionado y por esto exige algo distinto de sí, una condición, una causa que sea, en último análisis, incondicionada. Valdría ciertamente la argumentación si lo mudable fuera una cosa en sí; mas, puesto que lo mudable es un fenómeno, también por lo mismo las condiciones que podamos descubrir en él serán siempre fenoménicas (28). Y si preguntamos por qué estos datos son fenoménicos para Kant, deberemos responder una vez más: porque son atestiguados por la intuición sensible, que es subjetiva. El fenomenismo kantiano está, por consiguiente, imperado siempre por la teoría de la subjetividad del conocimiento sensible, teoría falta de fundamento, como hemos tratado de demostrar.

---

(28) *R. V.* A, 498; B, 526-527.

Las analogías de la experiencia no son a priori.—Hasta ahora hemos dicho: si las analogías de la experiencia estuvieran en verdad probadas por las demostraciones de Kant, serían principios analíticos y no sintéticos a priori, puesto que Kant trata de probar que sin tales principios el dato de experiencia no sería lo que es efectivamente. Ahora añadimos: Pero las demostraciones kantianas no prueban, y por lo mismo las analogías de la experiència no son principios a priori, o, por lo menos, Kant no logra probar que sean principios a priori (o sea, necesarios).

Comencemos por la primera analogía. Kant logra probar que sin un substrato permanente no se daría cambio, pero no logra probar que lo permanente sea una cuantidad. Se dirá: pero si no es cualidad (supuesto que en el cambio las cualidades son precisamente las que desaparecen para dejar puesto a otras cualidades nuevas), ¿qué otra cosa puede ser? No puede ser sino cuantidad. Respondo: qué pueda ser, no lo sé. Sé que debe permanecer algo, pero no puedo decir a priori, que este algo sea la cuantidad de la materia. Se dirá: mas todas las experiencias de la química prueban que la cuantidad de la materia permanece invariable. Respondo: aquí quería yo llegar: las experiencias, por tanto, esto es, un procedimiento experimental-inductivo, que a las ciencias compete verificar, no un procedimiento a priori, que sea propio de la filosofía. La filosofía como tal no puede pronunciarse sobre el principio de la permanencia de la substancia entendida como cantidad de materia. Otro inconveniente de la demostración kantiana de la primera analogía es que Kant hace palanca sobre el concepto newtoniano del tiempo único, en el cual se desarrollan todos los fenómenos, para probar la identidad de la substancia a través de los varios cambios. Pero la teoría del tiempo único no está justificada, como hemos tratado de hacer ver en el capítulo tercero y, por ende, la demostración de la primera analogía carece de apoyo.

Parecidas observaciones se pueden hacer por lo que se refiere a la tercera analogía, que es el principio de acción y reacción de la dinámica newtoniana, principio que no queremos ciertamente discutir, pero que es conocido por inducción, que es, por tanto, sintético a posteriori, no a priori. En efecto, es vano el intento kantiano de demostrarlo a priori. La demostración kantiana se puede resumir así: la simultaneidad es un hecho, pero es así que la simultaneidad sólo es conocida a través de la reversibilidad de la sucesión de los fenómenos que decimos simultáneos y que a su vez la sucesión

implica la causalidad, luego la sucesión implica la acción recíproca. A tal demostración haremos dos objeciones: primera, no es verdad que la simultaneidad sólo sea conocida a través de la reversibilidad del orden de los elementos sucesivos; segunda, no es verdad que toda sucesión implique causalidad. Y puesto que la segunda objeción la desarrollaremos hablando de la segunda analogía, nos limitaremos ahora a la primera. No es verdad que la simultaneidad sea sólo inferida de la reversibilidad del orden de los elementos sucesivos; en ciertos casos, la simultaneidad deberá ser inferida, pero en otros muchos casos se da inmediatamente. La simultaneidad de los objetos que se encuentran encima de mi mesa se me da inmediatamente: no tengo necesidad de pasar de la pluma al papel y después del papel a la pluma para comprobar que nada cambia, ya sea que perciba primero el papel o primero la pluma: los veo simultáneamente. Afirmar, como afirma Kant, que la simultaneidad sólo es inferida, significa concebir la conciencia como algo absolutamente puntual, en la cual sólo hubiera lugar para una sola representación cada vez, mientras que la conciencia implica siempre una complejidad, esto es, una multiplicidad organizada de elementos.

La segunda analogía trata de probar que sin el concepto de conexión necesaria (causalidad) no se puede pensar la sucesión como irreversible. Pues bien, si esto quiere decir que toda sucesión es pensada como una serie causal, la afirmación es falsa; distinguimos, en efecto, la pura sucesión de la serie causal. Una serie de automóviles que pasa por una calle, uno después de otro; una serie de notas musicales, son puramente sucesivas y no causales. Cuando oigo, por ejemplo, una serie de notas musicales (29), pienso que sería posible comenzar lo mismo del *do*, y de aquí subir hasta el *si* que del *si* bajar hasta el *do*. ¿Por esto, acaso, resultan simultáneas las notas?

Si se quiere decir que para establecer la *imposibilidad* de que un fenómeno de una serie sucesiva tome un puesto diverso del que tiene, tenemos necesidad de pensar esos fenómenos como conexos causalmente; entonces se dice una cosa verdadera, pero tautológica. En efecto, ¿qué quiere decir conocer que es imposible mudar el orden de una serie de fenómenos sucesivos? Quiere decir conocer ese orden *como necesario*. Ahora bien: la causalidad es, por definición, conexión necesaria; por consiguiente, ver la imposibilidad

---

(29) Que no constituyan una melodía.

de una inversión es tanto como ver la causalidad. Pero el problema es: ¿por qué en ciertos casos conocemos sucesiones en las cuales es imposible mudar el orden? Las puras sucesiones serían aquellas en las cuales la inversión sería posible; las series causales son aquellas en las cuales la inversión no es posible, y, sin embargo, se trata de sucesiones en uno y otro caso.

Además, como observa el mismo Kant, a veces pensamos como causa y efecto dos fenómenos simultáneos. Kant responde: «Aquí debe notarse bien que se mira al orden del tiempo y no a su curso; la relación permanece, aun cuando no haya transcurrido el tiempo. El tiempo entre la causalidad de la causa y el efecto inmediato de ella puede desvanecerse (causa y efecto pueden, por tanto, ser simultáneos), pero la relación entre la una y el otro sigue siendo determinable en el tiempo. Si considero como causa una pelota que yace sobre una blanda almohada y hace en ella un hoyo, la causa es simultánea al efecto. Pero los distingo mediante la relación temporal del nexo dinámico entre los dos. En efecto, si pongo la bola sobre la almohada, el hoyo es algo consecutivo a la forma plana que antes tenía la almohada; mas si la almohada, por cualquier otra causa, tiene un hoyo, a éste no sigue una bola de plomo» (30). La respuesta no nos parece satisfactoria, porque la distinción entre decurso del tiempo y orden de él es precisamente la distinción entre pura sucesión y orden causal; mas ahora se trata de explicar por qué en ciertos casos experimentamos el decurso sin pensarlo como orden causal, y en otros casos determinados pensamos el orden causal sin haber experimentado el decurso. Por lo demás, el ejemplo de Kant prueba que en ciertos casos la sucesión temporal es inferida de la relación causal (puesto que el hoyo es efecto, debo pensar que sigue a la impresión de la bola), y no viceversa.

Tampoco aquí la demostración kantiana logra su intento, porque el establecer los nexos causales entre los fenómenos es asunto de la inducción, es decir, un procedimiento sintético a posteriori, no a priori. Kant cae en el mismo error en que había caído Hume; junta en uno el principio 'lo que muda no tiene en sí razón de su mudar, sino en otra cosa que es la causa del cambio' (para el cual reservamos nosotros el nombre de principio de causalidad) y el principio 'todo fenómeno tiene su causa en los que le preceden, y es siempre posible determinar cuál sea la causa de un fenómeno'

---

(30) *R. V.* A, 203; B, 248.

(que nosotros llamaríamos principio físico del determinismo). El segundo principio no es ciertamente analítico: es un método de investigación científica que prescribe buscar la explicación, la causa de un fenómeno en los fenómenos antecedentes, método que vale, en cuanto que de hecho logra su intento, y como indudablemente lo ha logrado en múltiples casos, Kant, entusiasta de los resultados de la ciencia, hace de él sin más una necesidad de la razón, un a priori. Pero como no es un principio tal que el negarlo implique contradicción, si bien es una necesidad para la razón, no en cuanto tal, sino en cuanto que cataloga y ordena el mundo de los fenómenos naturales, Kant excogita el concepto del a priori sintético, del juicio sintético a priori, o sea de una necesidad (a priori) que se impone al entendimiento como legislador de la naturaleza, no al entendimiento que intuye la realidad en sí; una necesidad que no es tal que el negarla implique contradicción. Mas una necesidad que no sea imposibilidad de lo contrario, o, para usar de la expresión de Bontadini, una necesidad que no sea contradictoriedad de lo contradictorio no es necesidad; podrá ser lograda, consumado el hecho, pero no es necesidad. Y, en efecto, ¿con qué prueba Kant la necesidad de los juicios sintéticos a priori? Con ninguna otra cosa sino con los éxitos logrados por la física. Todo lo que en las analogías de la experiencia no es demostrable analíticamente, se deriva de la física: es un a posteriori, no un a priori: la permanencia de la *cantidad* de materia, la acción recíproca entre los cuerpos, la posibilidad de determinar las causas de los fenómenos naturales. Es, pues, el concepto de juicio sintético a priori, el fruto de una contaminación entre física y metafísica, entre ciencia y filosofía.

CAPÍTULO VII.

LA CRITICA A LA METAFISICA «TRADICIONAL» (1)

LOS LÍMITES DE LA CIENCIA Y LAS ILUSIONES DE LA RAZÓN.

La Analitica trascendental tiene por fin determinar el campo en que es posible una ciencia rigurosa: tal campo es el de los objetos experimentables. Se puede ir más allá de lo experimentado, pero no más allá de lo experimentable; con otras palabras: se puede ir más allá de la pura y simple comprobación de hecho y formular proposiciones necesarias y universales, pero éstas sólo pueden determinar a qué condiciones debe someterse un fenómeno, no pueden determinar qué deban ser las cosas en sí. Podemos ir más allá de las puras y simples comprobaciones de hecho, porque a priori tenemos conceptos que prescriben las condiciones en las cuales un objeto puede aparecerse, porque a priori sabemos cómo debe ser un objeto para poder ser objeto de experiencia; mas no podemos ir más allá del campo de lo experimentable, porque nuestros conceptos a priori no son conceptos llenos, es decir, no bastan por si solos para representarnos ningún objeto, sino sólo formas, que tienen que ser llenadas con un contenido sensible. Podemos decir qué leyes valen para el mundo sensible; no podemos decir qué leyes valen para el mundo de las cosas en si, porque nos falta el órgano para captar estas cosas. Nuestro entendimiento no es intuitivo y nuestra intuición no es objetiva; nuestro entendimiento

(1) Explicamos la razón de las comillas. La metafísica criticada por Kant en la Dialéctica trascendental es la metafísica del racionalismo, la cual sólo puede decirse tradicional hasta un cierto punto. Contiene, en efecto, elementos de la tradición griega y escolástica, pero contiene también otros muchos elementos del dualismo cartesiano, del todo opuestos a la tradición griega y escolástica. Véase a este propósito M. CAMPO, *Cristiano Wolf e il razionalismo precritico*. Milano, 1939.

es sólo legislador de una materia ofrecida por la sensibilidad, y todo lo que es sensible es subjetivo; ninguna ley del entendimiento puede, por consiguiente, valer para un mundo que escapa al entendimiento, como es el mundo de las cosas en sí (2).

Podemos, sin embargo, afirmar la existencia de cosas en sí (tal existencia está implícita en el mismo concepto de fenómeno, porque, si se da la cosa como aparece, se debe dar la cosa como es en sí), con tal de que no pretendamos someter las cosas en sí a ninguna de nuestras categorías. Denominado *fenómeno* el objeto de la experiencia, la cosa como aparece, Kant llama *noumeno* la cosa como es en sí, pero nos avisa repetidamente que no confundamos el concepto indeterminado y negativo de noumeno (lo que es el fundamento del fenómeno, la cosa como es en sí, no como aparece) con el concepto positivo de noumeno (la cosa como sería cognoscible a un entendimiento intuitivo). Tenemos el concepto negativo, no el positivo del noumeno, porque para tener de él un concepto positivo sería necesario emplear las categorías, y las categorías no pueden valer más allá del mundo de los objetos sensibles (3).

---

(2) «Die transzendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat dass der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne», A, 246-247; B, 303; cfr. también A. 236, 238; B, 295, 298, 308.

(3) *R. V.* A, 252-255; B, 306-311. En un largo apéndice intitulado «La anfibología de los conceptos de la reflexión», Kant nota, volviendo a un pensamiento ya desarrollado en la sección 5.ª de la Disertación del 70, que muchos errores se derivan de tomar los fenómenos por cosas en sí. Este es, especialmente, el error de Leibniz, que—dice Kant—, intelegibilizó los fenómenos, a la inversa de Locke, que había sensibilizado los conceptos del entendimiento. Si se cae en el error leibniziano, se cree poder deducir lo que se verifica, en la realidad, tal como se nos da en la experiencia, de los puros conceptos del ser y de sus propiedades más generales. Pero la realidad, tal como se me da en la experiencia, es fenoménica, y en ella no sólo se verifican las condiciones del ser en general, sino también las condiciones del aparecer de las cosas, esto es, las condiciones de nuestra sensibilidad. Muchos caracteres que no se pueden deducir del concepto de una cosa en sí, se verifican de una cosa en cuanto que es sensible. El principio, «todo lo que compete o contradice a un concepto en general, compete o contradice a todo particular que está bajo aquel concepto», es verdadero, pero no se le puede convertir sin más así: «todo lo que no está contenido en un concepto en general, no está tampoco contenido en el particular»: «en efecto, el particular es particular porque contiene más de lo que es pensado en el universal», A, 281; B, 337. El apéndice contiene una crítica a ciertos principios de la filosofía leibniziana: prin-

La Dialéctica transcendental debe hacernos tocar con la mano esta imposibilidad de transcender la experiencia, mostrándonos los errores y las aporías insolubles en que caeríamos si intentáramos construir una metafísica, es decir, una teoría de las cosas en sí.

¿De dónde nace esta apariencia de ciencia, esta pseudociencia de las cosas en si que es la metafísica? Porque ni la sensibilidad tomada en sí misma, ni el entendimiento cuando sigue sus leyes, pueden errar; el error, por consiguiente, debe proceder de un influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, influjo por el cual «los motivos subjetivos del juicio se funden con los objetivos y hacen desviarse a éstos de su dirección» (4). Se dan en nuestra razón «(considerada subjetivamente como facultad cognoscitiva humana) reglas fundamentales y máximas de su uso, que tienen toda la apariencia de principios objetivos, y por razón de las cuales sucede que la necesidad subjetiva de una cierta conexión de nuestros conceptos, muy útil para la inteligencia, sea tenida por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí» (5). La ilusión es inevitable y no nos la quita la crítica, pero sí impide que seamos engañados, así como la ciencia astronómica no impide al astrónomo ver la luna más grande cuando comienza a aparecer, pero sí le impide creer que la luna sea en realidad más grande en ese momento de su aparición en el horizonte.

La necesidad subjetiva que el hombre cambia por la necesidad objetiva, es la necesidad que el hombre tiene de llevar sus conclusiones a premisas universales e inmediatamente evidentes, es decir, tales que no tengan necesidad de ulterior demostración y sean por ende incondicionadas. Esta necesidad subjetiva es sus-

---

cipio de la identidad de los indiscernibles—principio de que el ser no se opone al ser, sino sólo al no ser—, principio éste sobre el cual Leibniz se apoya para la demostración *a priori* de la existencia de Dios—; concepto de la substancia como mónada; teoría del espacio y del tiempo.

Como se ve, Kant se apoya en su crítica sobre dos presupuestos: 1) el objeto de la conciencia es fenoménico; 2) lo particular dado en la experiencia contiene más que nuestros conceptos genéricos, y por esto es indeducible de éstos. Ahora bien: se trata de dos presupuestos muy distintos: el primero afirma la fenomenicidad; el segundo, la inadecuación del conocimiento humano; el primero afirma que nosotros conocemos, no las cosas, sino nuestras modificaciones; el segundo afirma que no cónocemos todo lo de las cosas, y que mucha parte de lo que es dado como un hecho a nuestra sensibilidad, no es después penetrado en su esencia específica por nuestro entendimiento. Mas se puede muy bien compartir el segundo presupuesto sin aceptar el primero.

(4) *R. V.* A, 294; B, 350-1.

(5) *R. V.* A, 297; B, 353.

tituida por una necesidad objetiva: se cree que todo lo que está condicionado depende en último análisis de una primera condición incondicionada (6). Ahora bien, puesto que el entendimiento, en cuanto que deduce conclusiones particulares de principios primeros y universalísimos, se llama *razón*, Kant llama también razón a la facultad de lo incondicionado.

No hay duda ninguna de que la razón tenga un uso lógico (séanos permitido usar aquí la terminología de la Disertación del 70), es decir, de que el entendimiento debe siempre buscar el porqué de lo que afirma, debe subir siempre de lo condicionado a la condición; pero, ¿tiene también la razón un uso real? Es decir: ¿puede llegar a suceder que el entendimiento se encuentre frente a la totalidad de las condiciones de lo que afirma, frente a la condición última e incondicionada? (7). Lo que es tanto como preguntar: ¿puede la razón, como pura razón, sin referencia a la experiencia, pronunciar juicios sintéticos a priori? (8).

La respuesta está ya implícita en lo que Kant ha concluido en la Analítica. Puesto que los juicios sintéticos a priori sólo valen para los objetos de posible experiencia, la razón pura no puede pronunciar tales juicios, o, lo que es lo mismo, no tiene un uso real. El principio «para todo condicionado buscar la serie total de sus condiciones» es una máxima subjetiva de la razón, no una ley inherente a los objetos; ese principio quiere decir que la razón no debe pararse en la búsqueda de las condiciones, que la misión de la ciencia es inagotable; pero no quiere decir que, dado un condicionado, deba darse también la totalidad incondicionada de sus condiciones.

Se podría objetar: pero el principio 'dado un incondicionado debe darse también la totalidad incondicionada de sus condiciones' es un juicio analítico, y por esto vale para toda la realidad, sea cual fuere (por consiguiente, también para las cosas en sí), no sólo para los objetos de posible experiencia. Kant responde: Tal principio es un principio sintético, porque con un juicio analítico sólo se puede afirmar que, dado lo condicionado, debe darse

(6) *K. V.* A. 307; B. 364.
(7) *K. V.* A. 305; B. 362.
(8) *K. V.* A. 306; B. 363.
En efecto, si el entendimiento pudiera ver el primer principio de sus afirmaciones (en términos kantianos: si pudiera ver la condición incondicionada de sus objetos, o sea, si fuera razón con uso real), expresaría tal principio con un juicio necesario y universal (*a priori*).

la condición, pero no se puede establecer todavía si esta condición es o no condicionada (9).

La ilusión que nos hace aplicar al mundo real el principio de que lo condicionado exige lo incondicionado, nace de la persuasión de que el mundo de las cosas en sí está también gobernado por una razón, que es un mundo inteligible. La ilusión nace de una cierta fe o de un cierto presentimiento de la racionalidad de lo real, fe o presentimiento que Kant está muy lejos de despreciar, más aún, que considera esenciales de la naturaleza humana (10), y por esto declara inevitable la ilusión. Mas la fe y el presentimiento no son ciencia, no son demostraciones; esto quiere probar Kant en la Dialéctica transcendental. En el Prólogo de la segunda edición de la *Crítica* había dicho: «Debéis abolir la ciencia para dar lugar a la fe» (11), y al principio de la Dialéctica, después de haber aludido a la teoría platónica de las ideas, advierte que se propone una misión «no tan espléndida, pero no carente de mérito: allanar y consolidar el terreno para aquel majestuoso edificio moral, un terreno en el cual se encuentra toda clase de galerías de topos, excavadas por una razón que estérilmente, pero llena de confianza, va en busca de tesoros, y que hacen inseguro aquel edificio» (12).

Las tentativas de la razón para demostrar lo que, según Kant, sólo puede ser objeto de fe, se desarrollan en tres direcciones y constituyen las tres partes de la metafísica tradicional: psicología racional, o sea, doctrina del alma como sujeto espiritual e inmortal; cosmología, o sea, doctrina de las últimas causas del mundo corpóreo; teología racional, o sea, doctrina sobre la existencia y la naturaleza de Dios. Estos tres problemas son los que históricamente preocupan al hombre en busca de las razones últimas de las cosas y del fin de su propia vida; la tentativa de Kant de deducir sistemáticamente las tres ideas que corresponden a estos problemas (alma, cosmos, Dios) de los modos de raciocinio (categórico, hipotético, disyuntivo) (13) es todavía más artificiosa y pedante que la deducción metafísica de las categorías.

---

(9) *R. V.* A, 307-9; B, 364-6.
(10) En torno de esta fe y de este presentimiento desarrollará Kant la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio.*
(11) *R. V.* B, XXX.
(12) *R. V.* A, 319; B, 275-6.
(13) *R. V.* A, 323; B, 379-80.

A. Crítica de la psicología racional.

En la Dialéctica transcendental se propone Kant demostrar que la psicología racional está fundada sobre PARALOGISMOS (14), que la cosmología lleva a ANTINOMIAS insolubles; que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, que debían trazar el IDEAL DE LA RAZÓN PURA, están privadas de valor.

El capítulo sobre los paralogismos sufre de la primera a la segunda edición una reelaboración profunda; idéntica, empero, queda la parte introductoria (15), en la que expone Kant el motivo de la imposibilidad de una psicología racional. Una psicología, para ser racional, esto es, para ser ciencia rigurosa, debe ser un objeto «independiente de toda experiencia». Mas, ¿qué se me da a mí independientemente de toda experiencia? Nada más que esto: *yo pienso*; «si el más mínimo aspecto empírico de mi pensamiento, una percepción particular cualquiera de mi estado interno, estuviera mezclada con los fundamentos de estas ciencias, ésta ya no sería racional, sino empírica» (16). Pero el *yo pienso* no basta para que yo tenga un concepto del alma, porque la «vacía representación «*yo*» no es un concepto, «sino sólo una conciencia que acompaña a todo concepto». El yo, como sujeto de la apercepción transcendental es un X, «que sólo es conocido mediante los pensamientos que son sus predicados, y del cual no podemos tener nunca el más mínimo concepto si lo separamos de estos predicados» (17). En efecto, no basta el puro pensamiento, no bastan las categorías, para que se nos dé el concepto de un objeto: es necesaria también la intuición (18); ahora bien, no tenemos intuición de nosotros mismos, sino a través de la percepción de nuestros estados internos que se desarrollan en el tiempo; mas el tiempo es una forma de la sensibilidad, o sea, una forma sub-

---

(14) Paralogismo, dice Kant, es un error en la forma del razonamiento; mas los paralogismos sobre los que está construída la psicología tradicional no son debidos a un error accidental de la razón humana, sino a su misma naturaleza, que tiende a dar valor real a conceptos que sólo tienen valor lógico. Están fundados sobre «una ilusión inevitable, pero no irresoluble» (A, 341; B, 399); inevitable mientras se proceda espontáneamente; pero tal, que puede ser descubierta, y, por lo mismo, resuelta cuando se hace la crítica de la razón pura.

(15) *R. V.* A, 341-8; B, 399-406.

(16) *R. V.* A, 342; B, 400. Cfr. también A, 347; B, 405.

(17) *R. V.* A, 346; B, 404.

(18) *R. V.* B, 406.

jetiva; por consiguiente, la intuición que tenemos de nosotros mismos en el tiempo es una intuición empírica, es la intuición del yo como fenómeno (19), y, por lo mismo, una psicología que se fundara sobre esta intuición sería una psicología empírica y no racional, no sería ciencia rigurosa.

La apariencia de una psicología racional nace de que sustituimos «el sujeto lógico del pensamiento», tal como se da en la intuición transcendental, por el sujeto real, por el alma-substancia (20). «El análisis lógico del pensamiento en general es erróneamente considerado como determinación metafísica del objeto» (21). La psicología racional está, por consiguiente, fundada sobre un equívoco. «La unidad de la substancia, que es el fundamento de las categorías, es tomada por la intuición del sujeto como objeto, y a ella es aplicada la categoría de la substancia. Pero esa unidad es sólo la unidad en el pensamiento, con la que todavía no se da ningún objeto, a la cual, por lo mismo, no puede ser aplicada la categoría de substancia, puesto que ésta presupone siempre una intuición dada, de manera que este sujeto no puede ser de ninguna manera conocido. El sujeto de las categorías no puede tener un concepto de sí como objeto de las categorías, sólo por el hecho de que piensa...» (22), puesto que el objeto es lo que está determinado por las categorías, mientras que el *yo pienso* es el sujeto determinante (23); el objeto es lo pensado, mientras que el *yo pienso* es lo pensante.

Mas, a lo largo de todo el capítulo sobre los paralogismos, Kant está preocupado por una objeción: el *yo pienso*, sobre el que se funda la deducción transcendental y, se podría decir, toda la teoría kantiana, ¿no es acaso un dato de la experiencia interna?

Una primera respuesta de Kant suena así: «Esa percepción interior no es nada más que la mera apercepción: *yo pienso*, que es la que hace posibles todos los conceptos transcendentales, que dicen: yo pienso la substancia, la causa, etc... Pues la experiencia interna, en general, y su posibilidad, o la percepción en general y su relación con otra percepción, sin que sea dada impíricamente ninguna particular distinción y determinación de las mismas, no puede considerarse como conocimiento empírico, sino que debe

(19) *R. V.* B, 156 ss., 429.
(20) *R. V.* A, 350.
(21) *R. V.* B, 409.
(22) *R. V.* B, 421-22.
(23) *R. V.* B, 407.

considerarse como conocimiento de lo empírico en general, y pertenece a la investigación de la posibilidad de toda experiencia, la cual investigación en todo caso es transcendental» (24). Lo que quiere decir: el *yo pienso* es lo que hace posible las categorías, es así que las categorías son a priori; luego el *yo pienso* es a priori.

Más adelante responde Kant: «El pensamiento, en sí mismo considerado, es simplemente la función lógica; por tanto, es la simple espontaneidad del ligar *(Verbindung)* lo múltiple en una intuición meramente posible... Por tanto, yo no me represento [en él] ni como soy, ni como me aparezco a mí mismo, sino que me pienso como pienso cualquier objeto en general, en el cual prescindo del modo como es intuído... En la conciencia de mí mismo en el puro pensar soy el ente mismo *(das Wesen selbst)*, del cual todavía no me es dado pensar nada.

«Pero la proposición *yo pienso*, por cuanto significa *yo existo pensando*, no es una pura función lógica, sino que determina el sujeto (el cual entonces es juntamente objeto) con respecto a la existencia, y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición pone delante el objeto, no como cosa en sí, sino sólo como fenómeno» (25). Observa aquí Kant que el *yo pienso* no es un dato empírico, porque no es una intuición sensible, sino la conciencia del puro pensar.

Los conceptos que acabamos de exponer constituyen la parte esencial de la crítica de Kant a la psicología racional; la doctrina tradicional va después, y por una pedantesca preocupación de sistematizar las tesis de la psicología racional según la tabla de las categorías, esa doctrina es resumida en cuatro capítulos: el alma es substancia, es simple, es persona, está en relación con los objetos del espacio. Bajo cada una de estas afirmaciones, Kant descubre un paralogismo.

Los paralogismos son cuatro, por la misma razón que las categorías son doce, es decir, por ninguna razón intrínseca al pensamiento kantiano; veremos, efectivamente, que el cuarto paralogismo nada tiene que ver con la psicología. La parte más interesante de la crítica a los tres primeros paralogismos es la que desarrolla el concepto general ya expuesto: para demostrar que el alma es substancia, que es el sujeto idéntico de sus diversos pen-

---

(24) *R. V.* A, 343; B, 401.
(25) *R. V.* B, 428-9.

samientos, que es un sujeto permanente en tiempos diversos, aplicamos al sujeto pensante la categoría de substancia; pero ésta sólo puede ser aplicada a la intuición de una cosa que se muda en el tiempo, y todo lo que vive en el tiempo es fenómeno, no cosa en sí. De mí como sujeto de la apercepción transcendental y, por ende, como no-fenómeno, no tengo intuición, sino sólo conciencia a través de la función lógica del pensar; por consiguiente, no puedo aplicar a mí mismo la categoría de substancia (26).

Observaciones críticas.

Prescindiendo de las objeciones particulares a cada uno de los paralogismos, la crítica kantiana de la psicología racional puede resumirse así: una psicología, para ser verdaderamente racional y no empírica, sólo puede tener por base el *yo pienso* de la apercepción transcendental, pero es así que el *yo pienso* no me da un concepto del yo, luego no puede darse una psicología racional.

Examinemos las dos premisas de la argumentación kantiana.

La primera es injustificada. En efecto, una ciencia no se hace empírica por el hecho de que su objeto gane en determinación. Datos de experiencia son tanto el hecho de que yo pienso como el hecho de que pienso el teorema de Pitágoras o veo el color rojo; y un conocimiento no es empírico (o sea sintético a posteriori) cuando los sujetos de las proposiciones están suministrados por la experiencia, como hemos ya notado repetidamente—porque, de otra manera, toda ciencia sería empírica—, sino cuando el nexo entre sujeto y predicado sólo está justificado por la experiencia. Mas para esto no importa nada que el objeto de la ciencia, esto es, el sujeto de las proposiciones, esté más o menos determinado. Y, efectivamente, una psicología racional debe estar fundada, no sólo sobre la afirmación del *yo pienso*, sino también sobre el estudio del modo como el hombre piensa, de los caracteres del conocimiento humano. Y esto, no sólo porque el *yo pienso* no me da ningún concepto del sujeto (y con esto venimos a la segunda premisa kantiana), sino porque la sola conciencia de pensar, sin un análisis de ciertos caracteres del pensamiento humano, me da un concepto indeterminadísimo del sujeto, un concepto que no

---

(26) *R. V.* B, 408, 410-1, 412-3.

basta por sí solo para demostrar su espiritualidad. Hasta aquí estamos de acuerdo con Kant: la simple conciencia del pensar no basta para fundar las tesis de la espiritualidad y de la inmortalidad del alma. La psicología criticada por Kant es la del racionalismo, o sea, en el fondo, la del dualismo cartesiano, según el cual el alma es una *res* por su propia cuenta, que se intuye perfectamente en su espiritualidad y que en todo caso tiene mucho que hacer para poder de algún modo unirse con el cuerpo y para inferir, ella, puro espíritu, la existencia de este vil mundo material. La crítica kantiana de cada uno de los paralogismos (bastante más difusa en la primera edición) tiene este mérito: demostrar que el hombre no tiene una intuición de sí mismo en cuanto espiritual, y que la autoconciencia nos da un concepto muy indeterminado del sujeto.

Pero la tesis kantiana de que la pura conciencia de pensar no nos da *ningún* concepto del yo es falsa, porque está fundada sobre una teoría preconcebida, no sobre el análisis de la realidad. Kant ha establecido en la Analítica que los conceptos son el fruto de una síntesis entre categoría e intuición; ahora se encuentra ante un concepto, el del yo pensante, que no puede ser explicado por esa teoría, y entonces niega que sea un concepto. En realidad, la autoconciencia es el más hermoso ejemplo de aquella intuición intelectual (imperfecta, inadecuada, abstractiva, pero siempre intuición) que Kant ha negado. La autoconciencia es un caso bastante embarazoso en la filosofía kantiana, porque no se deja fácilmente plegar a las exigencias de la teoría: no puede ser intuición, porque no es sensible; no puede ser concepto, porque no es fruto de una síntesis entre categoría e intuición; antes al contrario, es el presupuesto de toda síntesis. ¿Qué es entonces? Una vez la llama Kant conocimiento no empírico de lo empírico: pero, ¿qué quiere decir esta expresión? La incertidumbre de los términos descubre el embarazo del filósofo. Otra vez dice Kant: «En la conciencia de mí mismo, en el puro pensar soy el ente mismo *(das Wesen selbst)*, del cual no me es dado todavía pensar nada». Por consiguiente, la autoconciencia llega a tocar *das Wesen selbst* del sujeto cognoscente, pero sólo lo alcanza de modo indeterminado y, porque lo alcanza de modo indeterminado, Kant dice que no tenemos de él ningún concepto. Pero si diciendo *yo pienso* no tengo ningún concepto de mí mismo, la expresión misma *yo pienso* carece de significado y de significado carece, a su vez, toda la teoría kantiana del conocimiento.

Se objetará: Kant quiere simplemente decir esto (que es muy verdadero): el pensamiento no se coge a sí mismo, sino mientras piensa un objeto; no podría nunca saber qué pienso si no pensara alguna cosa. El concepto, pues, de pensamiento sin más es una abstracción, y abstracción, no realidad, es un sujeto pensante que sea sólo pensamiento y no pensamiento de esto o aquello (27). Todo esto es mucha verdad, pero, nótese bien, no es necesario sacar de ello la conclusión que saca Kant, es decir, que los pensamientos (en el sentido objetivo de 'pensado', *Gedanken*) son predicados del yo, como, por ejemplo, el color azul y la forma esférica son predicados de una bolita azul (28), y que el yo es el sujeto lógico del pensamiento. Es curioso ver aquí cómo Kant, que tanto reprende a la psicología tradicional por confundir lo lógico con lo psicológico, cae él mismo en esa confusión y hace girar sobre ella toda su crítica. En efecto, según Kant, el *yo pienso* habría de ser el sujeto lógico de sus pensamientos, habría de ser una pura función lógica, la función unificadora de sujeto y predicado (29). Pero el yo no es de ninguna manera el sujeto lógico de los juicios que pronuncia: el sujeto lógico del juicio 'el triángulo tiene tres lados' es el triángulo y no el yo. En los juicios «yo pienso la substancia, la causa, etc.» el yo no es de ninguna manera el sujeto del cual la substancia y la causa serían predicados, porque el juicio 'yo pienso la substancia' no equivale en absoluto al juicio 'yo soy substancia'; de lo contrario, también el juicio 'yo pienso el hipogrifo' debería equivaler al juicio 'yo soy el hipogrifo'. Ahora bien, en el juicio 'yo soy substancia', el yo es el sujeto lógico del predicado substancia, pero en el juicio 'yo pienso la substancia', el yo es sujeto real, no ya de la substancia, sino del acto de pensar la substancia. La objeción de Kant estriba en la confusión entre la identidad intencional que existe entre el sujeto pen-

(27) *R. V.* B, 426-7.

(28) El ejemplo es de G. E. MOORE, en su famoso artículo *The Refutation of Idealism*, en «Mind», 1903, p. 449.

(29) He aquí los textos: «... die blosse Apperzeption: Ich denke, welche sogar alle transzendentalen Begriffe moglich macht, in welchen es heisst Ich denke die Substanz, die Ursache usw...» A, 343; B, 401. «... dieses Ich... welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können...» A, 346; B, 404. «In allen Urteilen bin ich nur immer das bestimmende Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht», B, 407. «... ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subjekt des Urteils brauchen...» B, 412, nota. «Das Denken, für sich genommen, ist bloss die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen...» B, 428.

sante y las cosas pensadas (sus pensamientos, *Gedanken*, en sentido objetivo) y la identidad real que existe entre el sujeto pensante y sus actos de pensamiento. El yo es sujeto lógico únicamente en los juicios de reflexión, que asumen el yo mismo como objeto de análisis; pero en los juicios directos, como serían los citados por vía de ejemplo por Kant, «yo pienso la substancia, la causa, etcétera», el yo no entra nunca como sujeto lógico. Kant continúa aquí en el equívoco que domina el capítulo sobre la deducción transcendental, en el cual el pensamiento es concebido, ya como vínculo objetivo entre las representaciones (un vínculo que puede decirse muy bien pensamiento, razón, pero que no puede decirse nunca *yo)*, ya como el pensamiento humano, el yo al cual están presentes los objetos, pero que no puede nunca identificarse realmente con ellos (no puede traducirse 'yo pienso el triángulo' por 'yo soy el triángulo'), y, por consiguiente, no puede ser razón de su unidad, de su «vínculo» objetivo.

Apéndice: *El cuarto paralogismo.*

El cuarto paralogismo afirma: los objetos externos no son percibidos inmediatamente, sino que sólo pueden ser inferidos como causa de nuestras percepciones; pero esta inferencia no basta para darnos la certeza de su existencia, porque las causas de nuestras percepciones pueden ser múltiples; podría tratarse también de una causa interna a nosotros; no se puede decir, por tanto, que sean propiamente los cuerpos externos la causa de nuestras percepciones, y por esto la existencia de los cuerpos externos queda dudosa» (30).

Como se ve, esta tesis no se refiere a la psicología racional, sino a la gnoseología: es una afirmación de idealismo y Kant la refuta sustituyendo esto que él llama idealismo empírico por su idealismo transcendental. El cuarto paralogismo, observa Kant, se funda en el presupuesto de que los objetos son cosas en sí. Tal presupuesto equivocado lo llama Kant *realismo transcendental*. Pero es así que el realismo transcendental lleva necesariamente al idealismo empírico: «en efecto, es claro que, puesto que lo externo no está en mí, no lo puedo encontrar... en ninguna percepción» (31).

---

(30) *R. V.* A, 366-7.
(31) *R. V.* A. 368.

Luego sólo queda la vía del racionamiento para afirmar la existencia de objetos externos, y tal vía no lleva a una conclusión segura; por consiguiente, la existencia de los objetos externos queda dudosa. En esta incertidumbre (o más exactamente, en la negación de la existencia de los cuerpos externos) consiste el *idealismo empírico*. El realismo transcendental, por tanto, lleva necesariamente al idealismo empírico.

Mas el realismo transcendental es erróneo, puesto que los objetos externos no son cosas en sí, sino sólo fenómenos, sólo representaciones nuestras. En la afirmación de que los objetos externos sólo son representaciones nuestras consiste el *idealismo transcental*, que tiene, como consecuencia necesaria, el *realismo empírico*, esto es, la afirmación de que captamos inmediatamente los objetos externos, porque precisamente los objetos externos no son otra cosa sino nuestras representaciones. Están, pues, de acuerdo el idealismo transcendental y el idealismo empírico en decir que sólo conocemos nuestras representaciones; sólo que el primero sostiene que nuestras representaciones son los mismos objetos externos, y el segundo sostiene que nuestras representaciones son distintas de los objetos externos y, por lo mismo, desespera de poder conocer estos últimos.

Es, pues, en cierta manera la refutación del cuarto paralogismo una refutación del idealismo, del idealismo empírico; mas con esa insistencia en afirmar que los objetos externos sólo son nuestras representaciones, podría parecer todavía la posición kantiana demasiado semejante a la de Berkeley; he aquí la razón por qué en la segunda edición Kant suprimió el cuarto paralogismo y su refutación y los sustituyó por un apéndice a los «Postulados del pensamiento empírico» intitulado «Refutación del idealismo».

En la refutación del idealismo, de la segunda edición, Kant arguye así: no es verdad que la existencia de mí sea más evidente que la de los objetos externos, porque la conciencia de mi existencia presupone la existencia de objetos externos. En efecto, no podría tener conciencia de mí, sin tener simultáneamente conciencia del tiempo, y el tiempo, como Kant ha dicho en la primera analogía de la experiencia, presupone algo que dure y permanezca idéntico en sí, la substancia. Pero esta substancia «no puede estar en mí, porque mi ser en el tiempo no puede estar determinado sólo por ella... Por consiguiente, la percepción de esto permanente (substancia) sólo es posible mediante una cosa fuera de mí y no mediante la sola representación de una cosa fuera de mí. Así, pues, la

determinación de mi ser en el tiempo se hace posible sólo con la existencia de cosas reales que percibo fuera de mi» (32).

No discutimos ahora el valor de esta refutación del idealismo, pero hacemos una reflexión: en la primera edición sólo se refuta el idealismo empírico y se afirma netamente el idealismo transcendental; se dice y se repite allí claramente que los objetos externos son puras representaciones y que la existencia de la materia se hace posible con mis representaciones; en la segunda edición se dice que la determinación de mi ser en el tiempo sólo se hace posible con la existencia de las cosas reales. ¿Qué debemos pensar? Los cambios de la primera a la segunda edición son notables, pero éste no sería un simple cambio: sería una verdadera vuelta de campana, y no sobre un argumento lateral, sino sobre un punto esencial.

Son dos, a mi juicio, las soluciones posibles: o admitir con Schopenhauer que el cambio está determinado por razones extrateoréticas, por el miedo a ser juzgado desfavorablemente y por el deseo de captar la simpatía del público, o admitir que no se da un cambio real en el pensamiento de Kant sobre este punto. Dado el carácter de Kant, creo que tiene razón Kuno Fischer (33) al decir que la solución de Schopenhauer no es muy verosímil. Nos inclinamos, por tanto, a la segunda solución. Cuando Kant, en la segunda edición, refuta el idealismo, sólo tiene la preocupación de distinguir su teoría de la de Berkeley (tal como él la interpretaba); es decir, insiste en decir que en su posición los objetos externos no son de ninguna manera fantasías, imaginaciones. Cuando dice que sin una experiencia externa de cosas reales no se podría dar ni siquiera experiencia interna, 'cosas reales' se contrapone a ficciones, imaginaciones, no a fenómenos; tanto es así, que Kant no emplea nunca el término fenómeno *(Erscheinung)* para contraponerlo a cosas reales, sino el término representación *(Vorstellung)*, que puede también servir para expresar las imágenes de la fantasía. Nos parece, por consiguiente, que la refutación del idealismo de la segunda edición no contradice al idealismo transcendental de la primera.

---

(32) *R. V.* B, 275.

(33) *I. Kant und seine Lehre.* I (Geschichte der neuern Philosophie, volumen IV), pp. 641 ss.

OBSERVACIONES CRÍTICAS.

Notemos que Kant rechaza el idealismo empírico, pero acepta las premisas que son su punto de partida. «Podemos *con razón* afirmar que sólo lo que está en nosotros mismos puede ser percibido directamente... Descartes limitó *con razón* la percepción en sentido estricto a la proposición: *yo soy*... Es, en efecto, claro que, puesto que lo externo no está en mí, no lo puedo encontrar en mi percepción, y por esto tampoco en ninguna percepción...» (34).

Hemos discutido ya este presupuesto—el presupuesto de la no intencionalidad del conocimiento sensible—en el capítulo II. Séanos permitido repetir brevemente una observación. ¿Qué significa la afirmación, en apariencia tan clara, que lo exterior no se puede encontrar en mis percepciones, es decir, que, siendo el conocer un acto mío, no puede irse de paseo por la calle a coger las casas, los animales, los otros hombres? ¿Quiere decir acaso que el conocer no puede ir más allá de sí mismo? Pero entonces es manifiestamente falsa, puesto que el conocer es siempre conocer algo, puesto que la característica del conocer es precisamente esa de ir más allá de sí mismo, de abrirse hacia otro. Un acto de conocimiento, por ejemplo, la visión de un color, se distingue de un sentimiento, por ejemplo, de un dolor, precisamente en esto: un dolor es dolor y basta, no es dolor de esto o aquello (35); la visión es siempre visión de esto o aquello, de un rojo o de un azul. ¿Quiere decir, por el contrario—aquella afirmación, en apariencia evidente—, que el conocer, como actividad mía, el conocer psicológicamente considerado, no puede superar los confines de mi cuerpo? Pero una modificación de mi cuerpo, por ejemplo, de mi retina, es tan 'externa' respecto del acto de conocer como lo es la casa que está enfrente de mí. En esa famosa afirmación evidente se confunden, por tanto, consideraciones psicofisiológicas con consideraciones gnoseológicas. Pues bien, admitamos que se den dificultades psicofisiológicas para explicar la percepción de los objetos externos; pero cuando nos colocamos en el campo de la psicofisiología estamos ya sobre el terreno del realismo, puesto que un organismo senciente es un cuerpo, no una representación.

---

(34) *R. V.* A, 367-8.

(35) Que el dolor sea dolor de una punzada o de una quemadura, es cosa que sólo se aprende con la experiencia; no es un dato inmediato, mientras es un dato inmediato que el objeto visto es rosa y no verde.

Menester es, sin embargo, reconocer una exigencia de verdad al idealismo transcendental de Kant, y es ésta: que los objetos externos, los cuerpos, son inmediatamente conocidos por nosotros. Nuestro conocimiento del llamado mundo externo no es un conocimiento argüitivo, mediato, sino una percepción en el sentido más vigoroso. El mérito del idealismo transcendental es (lo que por lo demás, dicho sea sin ofensa de Kant, ya había sido mérito de Berkeley) haber puesto de relieve lo insostenible del realismo mediato, de esa doctrina que hace de la más simple percepción un complicadísimo problema. Sin embargo, como Kant acepta todavía el presupuesto del realismo mediato, la subjetividad o no-intencionalidad del conocimiento sensible no puede romper con esa doctrina si no es a condición de reducir a apariencias, a fenómenos, los objetos del conocimiento sensible.

B. Crítica de la cosmología.

Cuando la razón humana quiere ascender a la causa incondicionada de los fenómenos, cuando quiere formarse un concepto, no sólo de una serie más o menos vasta de fenómenos, sino del mundo como totalidad, esto es, como complejidad que no tiene necesidad de ninguna otra para ser explicada, que tiene en sí la razón de su ser, la razón cae en antinomias, es decir, se encuentra en cada argumento de su investigación ante una *tesis* y la negación de ella *(antítesis)*, las cuales, ambas a dos pueden ser demostradas. De aquí nace una absoluta incertidumbre para la razón.

Las antinomias se refieren a los problemas de la cosmología 'tradicional', o, para ser exactos, las dos primeras se refieren a problemas puramente cosmológicos; las dos últimas se interesan también por el problema del hombre y de Dios.

Primera antinomia.—La tesis de la primera antinomia dice: «El mundo tiene un comienzo en el tiempo y está limitado en el espacio», y se demuestra así: «En efecto, si se admite que no tiene un comienzo en el tiempo, antes de cualquier momento dado en el tiempo ha transcurrido una eternidad, y por lo mismo una serie infinita de estados sucesivos de las cosas. Ahora bien: la infinitud de una serie consiste precisamente en que nunca puede ser completada por medio de una síntesis sucesiva. Así, pues, es imposible una serie cósmica infinita ya transcurrida, y, por ende,

un comienzo del mundo es condición necesaria de su existencia, que es lo que teníamos que demostrar» (1).

Esto, por lo que se refiere a la primera parte de la tesis. La segunda parte, la limitación del mundo en el espacio, es también demostrada *ab absurdo*. Supongamos que el mundo sea infinitamente extenso en el espacio: puesto que no se puede intuir simultáneamente una extensión infinita, será necesario representársela sucesivamente. Pero, siendo las partes de una extensión infinita infinitas, se necesitaría un tiempo infinito para recorrerlas todas, y la imposibilidad de un tiempo infinito está ya demostrada en la primera parte (2).

Mas la antítesis opone: «El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito tanto en el tiempo como en el espacio.» Y es también demostrable de este modo: Si el mundo hubiera tenido un comienzo, antes del mundo hubiera habido un tiempo vacío. «Pero en un tiempo vacío no es posible que nazca cosa ninguna, porque ninguna parte de este tiempo se distingue de las otras, porque en ella se dan más condiciones en pro de la existencia que de la no existencia» (3). La segunda parte de la antítesis se demuestra así: Si el mundo está limitado en el espacio, no puede estar limitado sino por un espacio vacío (porque un espacio lleno sería todavía mundo, y, por ende, el límite estaría más allá de él); pero el espacio vacío no contiene ningún objeto, y entonces no es concebible una relación (de limitación) entre *ningún* objeto y los objetos del mundo, entre un no-ente y un ente.

Segunda antinomia.—La segunda antinomia es la famosa antinomia del continuo, ya implícita en los argumentos de Zenón contra el movimiento y la multiplicidad. Dice la tesis: «Toda substancia mundana compuesta consta de partes simples, y sólo existe en el universo lo simple o lo compuesto de lo simple.» Es ésta la tesis de la monadología leibniziana, y es demostrada con el argumento de Leibniz: si no existieran las partes simples, no existiría tampoco el compuesto. En efecto, una de dos: o el compuesto se puede resolver en las partes que lo componen, y entonces, en último análisis, se debe llegar a partes simples, como se quería demostrar, o bien el compuesto no se puede resolver, y

(1) *R. V.* A, 426; B, 454.
(2) *R. V.* A, 428; B, 456.
(3) *R. V.* A, 427; B, 455.

entonces no está ya constituido de substancias, mientras que, si es un compuesto, debe estar constituido de substancias (4).

Pero también la antítesis que representa a la teoría de Hume es demostrable: «Ninguna cosa compuesta consta de partes simples: lo simple no existe.» En efecto, si el compuesto ocupa espacio, también sus partes deben ocupar espacio, y por lo mismo los últimos constitutivos de los compuestos deben ocupar espacio. Mas todo lo que ocupa espacio es extenso, y todo lo que es extenso implica una multiplicidad y, consiguientemente, una composición de partes: luego los compuestos no constan de partes simples (5).

Tercera antinomia.—La tercera y la cuarta antinomias se refieren a problemas de mucho mayor interés filosófico: la existencia de la libertad y la existencia de un ente necesario, causa del mundo.

La tesis de la tercera antinomia afirma: «La causalidad, según leyes naturales, no es el único tipo de causalidad por el cual puedan explicarse los fenómenos del mundo. Para explicarlos es necesario admitir también la causalidad libre» (6). En efecto, si toda acción estuviera determinada por otra acción diferente, no se encontraría nunca una causa primera y, por tanto, no se encontraría nunca la razón de ser de las acciones que se consuman. Es, pues, necesario admitir que hay una primera causa que no está determinada a obrar por otra, una espontaneidad absoluta.

En la nota a la tesis se hace notar que, si bien sólo se ha demostrado la existencia de una causa libre (la causa primera), sin embargo, está resuelto también el problema de la posibilidad de múltiples causas libres (las voluntades humanas) en el universo, puesto que la única dificultad para admitir diversas causas libres que surjan en determinados momentos del universo es la misma dificultad que se opone contra la posibilidad siquiera de una sola causa que se sustrajera al determinismo de otras causas.

En esta nota a la tesis habla Kant también de libertad transcendental y de libertad psicológica, y advierte que la tesis afirma la primera, no la segunda. La libertad transcendental se distingue de la libertad psicológica en dos aspectos: en primer lugar, es la libertad como hecho cósmico, quiero decir, es la posibilidad de que en el mundo se desarrolle una acción substraída al determinismo

(4) *R. V.* A, 434; B, 462.
(5) *R. V.* A, 435; B, 463.
(6) *R. V.* A, 444; B, 472.

de la naturaleza, substraída a la cadena de las causas naturales, sin precisar si esta acción es una actividad creadora que sea el fundamento de la naturaleza, o una actividad humana que se encuentre en la naturaleza, pero no determinada por ella. En segundo lugar, la libertad transcendental (y este aspecto será después especialmente subrayado en la *Crítica de la razón práctica*) es la libertad que está más allá del fenómeno, como condición suya, que está, por ende, substraída a las leyes de los fenómenos, mientras que la libertad psicológica o empírica es la libertad tal como puede ser comprobada por la experiencia interna, la cual simplemente atestigua que mis actos proceden de mí, sin excluir, empero, que procedan necesariamente de mi manera de ser. La libertad psicológica sólo se opone a la coacción, al determinismo exterior, sin excluir un determinismo psicológico; la libertad transcendental se opone a todo determinismo sea cual fuere.

La antítesis niega la libertad y afirma «que todo en el mundo sucede exclusivamente según leyes naturales» (7). De otra manera, si hubiera un suceso que no estuviera necesariamente conexo con el estado precedente del mundo, sería falsa la ley de causalidad, ya demostrada en la Analítica.

Cuarta antinomia.—La tesis de la cuarta antinomia afirma: «El mundo implica algo que, o como parte suya o como su causa, es un ente absolutamente necesario» (8). Efectivamente, en el mundo se da el cambio y el cambio está condicionado por una causa que le precede en el tiempo. Ahora bien: todo condicionado presupone toda la serie de sus condiciones hasta la primera condición incondicionada. Pero incondicionado es lo mismo que necesario; por consiguiente, existe el ente necesario. Este ente necesario, observa después Kant, debería ser concebido como haciendo parte de la serie de los condicionados, esto es, como inmanente al mundo, porque, empleando, para demostrar su existencia, el principio de causalidad, es decir, un principio válido solamente para el mundo empírico, no se puede dar un salto, una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος y pasar de la serie empírica, o sea, sensible, a un principio suprasensible (9).

La antítesis niega la existencia de un ente necesario, ya sea

---

(7) *R. V.* A, 445; B, 473.
(8) *R. V.* A, 452; B, 480.
(9) *R. V.* A, 456-8; B, 484-6.

inmanente, ya sea transcendente al mundo (10). En efecto, arguye la demostración, o el ente necesario está al comienzo de la serie de los fenómenos, y entonces este comienzo no está condicionado por ningún antecedente, lo que va contra el principio causalidad, o bien la serie de los fenómenos es *ab aeterno*, y es ella misma necesaria, y entonces se tiene el absurdo de un ente necesario (la serie indefinida) constituido por elementos todos contingentes (los miembros singulares de la serie); por consiguiente, lo necesario existe.

El conflicto entre racionalismo y empirismo.—Hace notar después Kant que en cada una de las cuatro antinomias la tesis representa el dogmatismo (nosotros diríamos: el racionalismo) y la antítesis el empirismo, y hace algunas reflexiones sobre las ventajas respectivas de estas dos posiciones. «Ventajas», dice Kant, puesto, que desde el punto de vista teórico, ni la una ni la otra logran probar su intento, visto que la demostración de la una queda neutralizada por la de la otra (11).

El racionalismo tiene una ventaja práctica, porque sus tesis ofrecen una base a la moral y a la religión; tiene una ventaja teorética, por cuanto que permite deducir los fenómenos de los primeros principios del ser; tiene el privilegio de la popularidad, porque teoriza ciertas convicciones comunes de la humanidad (12).

Pero el empirismo tiene ventajas mucho mayores, que se pueden resumir en ésta: representar la actitud científica, que no sale nunca del campo de la experiencia posible, que no piensa jamás haber agotado las posibilidades de su cometido, haber terminado su búsqueda; más aún, podríamos decir, la actitud de la investigación es la opuesta de la posesión tranquila, de la beata satisfacción del propio saber. Pues bien, para un entendimiento limitado, como el humano, el único verdadero comportamiento científico es el de la investigación, no el que se hace la ilusión de tener una plena posesión de la verdad. El empirismo es la verdadera actitud científica del hombre, con tal de que no se erija él mismo en dogmatismo (13).

---

(10) *R. V.* A, 453; B, 481.
(11) *R. V.* A, 465; B, 403
(12) *R. V.* A, 466-7; B, 494-5.
(13) *R. V* A, 468; B, 496.

La solución de las antinomias.—Las antinomias nacen del hecho de considerar los fenómenos como cosas en si y de aplicarles el principio de que lo condicionado exige la totalidad incondicionada de sus condiciones. Pero lo incondicionado no se puede encontrar en el mundo fenoménico, porque el fenómeno es por definición un condicionado (está, en efecto, condicionado por las formas de la intuición) (14); y, por otra parte, de lo que está más allá del fenómeno no tenemos ningún concepto; por esto, cuando intentamos concebir lo incondicionado, la razón última de los fenómenos, con esto mismo la fenomenizamos. De aquí nacen las antinomias, cuyas tesis dicen: el mundo fenoménico no puede existir de por si, está condicionado; a lo cual oponen las antítesis: pero lo otro, lo incondicionado, es concebible.

El principio de que, dado lo incondicionado, se debe poder subir a sus condiciones, es innegable, pero toma un significado bien diverso, si lo condicionado es un fenómeno o una cosa en sí. Si lo condicionado fuera una cosa en sí, dado lo condicionado, debería darse también toda la serie de sus condiciones, hasta la última, incondicionada; mas si lo condicionado es un fenómeno, por mucho que se ascienda en la serie de sus condiciones se encontrarán siempre otros fenómenos y, por consiguiente, siempre nuevos condicionados (15). En efecto, nuestra ascensión sólo puede realizarse mediante el uso de conceptos que valen únicamente, aplicados al mundo sensible de conceptos, mediante los cuales, por tanto, captamos siempre y sólo fenómenos. Para coger lo otro, lo no-fenómeno, nos falta el órgano; para consumar el salto, el vuelo, del fenómeno a la cosa en sí, nos faltan las alas.

Y así se resuelve la antinomia. Efectivamente, no es absurdo que todo lo que concebimos esté condicionado, que no tenga en sí su razón de ser, puesto que todo lo que concebimos es fenómeno. La contradicción sólo se daría si toda la realidad estuviera condicionada, mas no hay contradicción si todos los fenómenos están condicionados. Lo incondicionado, la razón de ser de los fenómenos, debe darse, pero nada podemos decir de ella, porque sólo podemos concebir lo que es experimentable, fenoménico.

---

(14) *R. V.* A, 508; B, 536.
(15) *R. V.* A, 498-9; B, 526-7.

OBSERVACIONES CRÍTICAS.

Las antinomias son también resolubles en el plano del realismo; por consiguiente, no es necesario recurrir al idealismo transcendental para resolverlas.

Primera antinomia.—La primera antinomia gira en torno de dos problemas: si el mundo ha tenido o no un comienzo en el tiempo, si está o no limitado en el espacio. El primer problema es irresoluble para la razón humana, no ya, como cree Kant, porque sean demostrables la tesis y la antítesis, sino porque no son demostrables ni la una ni la otra. Según la metafísica tomista, el problema de si el mundo tiene o no un comienzo en el tiempo es independiente del problema de si el mundo es *ab alio* o *a se*, si ha sido creado o no. El mundo podría muy bien haber sido creado, pero *ab aeterno*. La razón humana puede demostrar que el mundo ha sido creado, puede demostrar que ha sido creado libremente (16); ulteriormente, que haya tenido un comienzo en el tiempo, es una cuestión de hecho, dependiente de la libre voluntad creadora, y por esto la razón nada puede decir de ello, porque sólo se puede demostrar lo que debe ser necesariamente (17), no la existencia de un hecho que podría ser también de otra manera. De lo que depende de un acto libre puedo yo saber algo únicamente si el que realiza libremente aquel acto quiere manifestármelo; y esto vale para la creación en el tiempo, verdad que es parte de la revelación cristiana, no de las proposiciones demostrables racionalmente.

En efecto, ni la demostración de la tesis ni la de la antítesis son válidas, por lo que se refiere al primer problema. La demostración de la tesis argumenta: si el mundo no tuviera comienzo, hoy habría ya transcurrido una serie infinita de hechos; pero una serie infinita «no puede nunca consumarse mediante una síntesis sucesiva». Objeto: no es, en verdad, necesario que se complete una «síntesis sucesiva» de todos los hechos transcurridos; más aún, el concepto de síntesis sucesiva es contradictorio, porque lo que es sintetizado se da conjuntamente, y lo que es sucesivo no se da conjuntamente. Así, pues, si el mundo fuera *ab aeterno*,

(16) Véanse mis *Elementi di Filosofia*, vol. II, parte 2.ª, Teología natural, cap. IV.

(17) Una conclusión demostrada es una conclusión necesaria.

habrían ya existido infinitos hechos, pero estos infinitos hechos habrían existido sucesivamente y no todos juntos (18).

Mas tampoco la demostración de la antítesis es válida. Arguye, en efecto, así: si el mundo tuviera un comienzo, antes de tal comienzo habría existido un tiempo vacío. Objeto: no se puede hablar ni de un antes ni de un tiempo vacío cuando el mundo no era, puesto que el tiempo real no es sino el modo de existir de las cosas mudables, y, por tanto, si no se dan cosas mudables, tampoco se da en absoluto un tiempo (19).

En cuanto a la segunda parte de la primera antinomia (el límite en el espacio), es verdadera la tesis: el mundo está limitado en el espacio, pero no es válida la demostración de ella, porque supone la primera parte. El mundo está limitado porque debe tener una determinada forma, una figura, y ser configurado significa ser limitado. Por consiguiente, es también inválida la demostración de la antítesis que argumenta así: si el mundo estuviera limitado en el espacio, debería estar limitado por el espacio vacío; pero el espacio vacío es la nada, luego no puede limitar nada. Objeto: el mundo no está limitado por el espacio vacío, que no existe, sino que está limitado por la forma de su extensión.

Ssgunda antinomia.—En la segunda antinomia es verdadera la antítesis: los cuerpos no constan de partes simples, sino que son, como extensos, infinitamente divisibles. Lo extenso no puede resolverse nunca en las partes que lo constituyen, porque no es un agregado de partes, sino una unidad, si bien una unidad imperfecta, y, por ende, divisible. La característica de lo extenso es la de ser *divisibile*, no *diviso*, en partes, lo que quiere decir: las partes del compuesto existen, como entes de por sí subsistentes, cuando la división está consumada, no antes, y puesto que toda di-

---

(18) Entre las objeciones del capítulo 38 del libro II, *Contra Gentiles*, de Santo Tomás, se encuentra un argumento igual al de la tesis kantiana, para demostrar que el mundo ha tenido un comienzo: «Infinita non est transire. Si autem mundus semper fuisset, essent iam infinita pertransita...» Nótese que el «infinita non est transire» corresponde exactamente al «una serie infinita no puede ser nunca consumada mediante una síntesis sucesiva» de la tesis kantiana. Santo Tomás responde así: «Quod etiam tertio ponitur non est cogens. Nam infinitum etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est...»

(19) «Deus simul in esse produxit creaturam et tempus. Non est igitur ratio «quare nunc et non prius» in hoc consideranda», II. *Contra Gentiles*, cap. 35.

visión de un extenso da lugar siempre a partes extensas, de aquí resulta que la división es inexhaurible y por lo mismo nunca se llega a lo simple. La dificultad nace del error de considerar las partes de lo extenso como entes en acto. Se razona así: si existe el compuesto, deben *existir* las partes componentes. Pero las partes componentes no son entes en acto en el compuesto, sino sólo en potencia; *no existen, mas por ellas existe* el *compuesto*, de modo análogo a como no existen el color y la extensión de un cuerpo, mas por ellos existe lo extenso coloreado (20).

Tercera antinomia.—En la tercera antinomia es verdadera la tesis: si bien la demostración aducida por Kant sólo llega a probar la existencia de una espontaneidad originaria, no de la libertad. Una causa, en efecto, puede no estar determinada por otras a obrar, y, sin embargo, obrar por una necesidad intrínseca a su naturaleza, como el Uno de Plotino o la Substancia de Espinosa. La tesis de la tercera antinomia no está de ninguna manera debilitada por la antítesis, porque la demostración de ésta se funda toda ella sobre el presupuesto de que el determinismo físico sea una verdad apodíctica, y ciertamente no lo es. Entendemos por determinismo físico la afirmación de que es siempre posible al hombre asignar su causa a un fenómeno, o, con otras palabras, que la causa de un fenómeno se encuentra siempre en los fenómenos antecedentes. Afirmación ésta que sólo puede estar justificada (como está justificada en Kant), por el éxito de la ciencia. Pero el éxito es un hecho, y un hecho no prueba una necesidad; no prueba, por tanto, que sea imposible la intervención de una causa libre en la naturaleza.

Cuarta antinomia.—Por la misma razón, es falsa la antítesis de la cuarta antinomia e inválida su demostración en su primera parte. El ente necesario, en efecto, no está al comienzo de la serie de los fenómenos y su acción no está sometida al determinismo de la naturaleza. No es ciertamente necesario pensar la dependen-

---

(20) Digo *análogamente*, porque hay una diferencia, y es ésta: las partes cuantitativas de lo extenso pueden existir cada una por su cuenta, cuando están separadas del todo, mientras el color no puede existir sin lo extenso en que inhiere. Mas aunque las partes cuantitativas *puedan* existir de por sí cuando están separadas, no existen de por sí. Aristóteles define el *quantum* como lo que es divisible en partes, cada una de las cuales puede por naturaleza existir (πέφυκεν εἶναι), esto es, es *capaz de existir*, no es una unidad por cuenta propia.

cia del mundo respecto de la Causa primera como de un comienzo, y aunque de hecho el mundo ha tenido un comienzo, el comienzo ha sido *del* mundo y *en el* mundo, no en la actividad de la Causa. Actividad ésta creadora que no está sometida al determinismo de la naturaleza, porque es la razón de ser de la naturaleza y de todas sus leyes.

Las antinomias, en general, representan las dificultades a que había dado lugar la metafísica tradicional disfrazada con el atuendo racionalista. Las negaciones del empirismo, representadas por las antítesis, pueden tener una acción filosófica saludable: ayudar a liberar la metafísica tradicional de las superestructuras y erradas interpretaciones del racionalismo prekantiano.

C. Crítica de la teología natural.

La idea de Dios.—En el problema de Dios, Kant distingue dos aspectos: 1), cómo llegamos a formarnos la idea de Dios; 2), cómo llegamos a demostrar su existencia.

La idea de Dios representa el ideal de la razón pura. El ideal es «la idea... *in individuo*, esto es, como una cosa singular que es determinable, y, más aún, sólo determinada por la idea» (1). El proceso del pensamiento con el que formamos este ideal de la razón es el siguiente: partimos del principio de que cada cosa debe estar completamente determinada respecto de todo predicado posible y de su opuesto (2); por ejemplo, cada cosa es necesariamente o buena o no-buena, o blanca o no-blanca, o inteligente o no-inteligente, etc. De manera que para conocer adecuadamente una cosa, tendríamos que conocer todo lo posible, para saber que par de predicados, entre los posibles (3), le conviene (4). Pues bien, si consideramos todos los predicados posibles, no desde un punto de vista lógico, como pares de contradictorios, sino desde un punto de vista ontológico (5), esto es, por la realidad que expresan, vemos

---

(1) *R. V.* A. 568; B. 596.
(2) *R. V.* A. 572; B. 600.
(3) Porque podemos figurarnos todos los predicados posibles apareados con sus respectivos contradictorios, así: bueno- no bueno, inteligente-no inteligente, etc.
(4) *R. V.* A. 573; B. 601.
(5) Kant dice: desde un punto de vista trascendental (A. 574; B. 602); pero es evidente por el contexto que aquí el término trascendental tiene el significado que tenía en la metafísica precrítica, esto es, lo que compete al ser en cuanto ser.

que algunos de ellos representan una realidad positiva, una perfección; otros, un puro no-ser, una falta. Nos figuramos, por tanto, el mundo ideal constituido por todos los predicados positivos, casi como un acerbo de realidad *(gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes)*, del cual se derivan todos los atributos positivos de las cosas; nos lo figuramos como una *omnitudo realitatis*. Concebimos después esta *omnitudo realitatis* como un ente individuo y de aquí sale el concepto del ser perfectísimo, *ens realissimum*, que es precisamente el ideal de la razón pura, la idea de Dios (6).

Con este proceso, sin embargo, no salimos del mundo de las ideas, no afirmamos todavía la existencia de Dios. Para demostrar su existencia están los argumentos que Kant examinará más adelante. Pero antes de consagrarse a este examen, pregunta él qué valor tiene, aun sólo para el mundo de lo posible, de los puros conceptos, el procedimiento antes descrito, y responde: ningún valor. Es una creación fantástica *(eine blosse Erdichtung)*, que nace, como suele, de haber transferido al mundo de la realidad en sí condiciones que sólo valen para el mundo de los fenómenos. «En efecto, un objeto sensible sólo puede estar completamente determinado, si es confrontado con todos los predicados posibles del fenómeno y está representado por medio de éstos afirmativa o negativamente» (7). Mas para pensar cuáles sean los predicados posibles de un fenómeno, es menester que estos predicados se den en una experiencia posible; por consiguiente, «nada es para nosotros objeto, si no presupone el complejo de toda la realidad empírica como condición de su posibilidad» (8). Pues bien, por una «natural ilusión» transferimos estas condiciones del fenómeno a las cosas en sí, y así nos forjamos la idea de Dios.

Las pruebas de la existencia de Dios: Prueba ontológica.—Kant divide todas las posibles pruebas de la existencia de Dios en tres tipos: prueba ontológica, cosmológica, físico-teológica. «Todas las vías que se pueden abrir para este intento parten, o de la experiencia determinada y de la particular naturaleza del mundo sensible, y suben de él, según las leyes de la causalidad, hasta la causa suprema fuera del mundo, o bien ponen como único fun-

(6) *R. V.* A, 576-7; B, 603-4.
(7) *R. V.* A, 581; B, 609.
(8) *R. V.* A, 582; B, 610.

damento una experiencia indeterminada, esto es, una existencia cualquiera, o, en fin, hacen abstracción de toda experiencia y concluyen absolutamente a priori, de simples conceptos en la existencia de una causa suprema. La primera es la prueba físico-teológica, la segunda es la prueba cosmológica, la tercera es la ontológica. No hay ni puede darse ninguna otra.»

Kant llama «prueba ontológica» (9) el argumento a priori para demostrar la existencia de Dios, es decir, el que parte, no del conocimiento de hechos atestiguados por la experiencia, sino de la idea de Dios supuesta innata en nuestra mente. Como es sabido, el argumento fué propuesto por vez primera (10) en el *Proslogion* de San Anselmo, fué restaurado y «coloreado» (11) por muchos escolásticos y pasa al racionalismo prekantiano a través de la coloración cartesiana, que es la siguiente: la idea de Dios es la idea del ente, cuya esencia implica la existencia; por tanto, con la idea de Dios se da también su existencia; luego Dios existe (12). De este argumento había dado Kant en pocas líneas una excelente refutación en su escrito de 1755, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.* Si se quiere razonar bien, nota Kant, se debe argumentar así: «Al formarnos la idea de un ente que llamamos Dios, la hemos determinado de manera que en ella esté incluída la existencia. Por tanto, si la noción que así hemos preconcebido es verdadera, verdad es también que Dios existe» (13). Mas el problema es: ¿cómo se puede saber si esa noción es verdadera? ¿Tenemos una verdadera idea de Dios? ¿Pensamos, efectivamente, en alguna cosa cuando decimos Ente necesario, Ente perfectísimo, etc.? Ya Gaulino había notado: *neque enim rem ipsam novi, neque ex alia possum conicere simili* (14).

En la *Crítica de la razón pura* Kant no hace sino ampliar (y no siempre con ventaja para la claridad) la observación de

---

(9) Evidentemente, porque la ontología era considerada por la filosofía racionalista como una ciencia cuyos conceptos son *a priori* independientes de toda experiencia.

(10) El que escribe sostiene que el argumento es originariamente anselmiano, y que no puede referirse a fuentes anteriores (ni siquiera a San Agustín), a no ser como todos los hombres pueden ser referidos a su padre Adam como a su primer origen.

(11) Es Duns Scoto el que emplea el término *coloreado* para indicar la propia refundición de la prueba anselmiana.

(12) DESCARTES: *Meditaciones metafísicas*, V.

(13) Prop. VI, Scholion. E. Kant, *Le quattro dissertazioni latine*, a cura de M. CAMPO, p. 45.

(14) Liber pro insipiente, en S. Anselmi, *Opera*. Edic. Schmitt, volumen I, 127.

su escrito juvenil. Se preocupa uno tánto por demostrar la existencia del Ente necesario, observa Kant, y nada por saber si se tiene la idea de él; pero no tenemos una idea positiva de existencia necesaria, puesto que la necesidad que conocemos es la necesidad lógica, la necesidad de las proposiciones, la cual es siempre necesidad de un nexo entre sujeto y predicado, o sea necesidad hipotética, nunca necesidad de una existencia en sí misma. La proposición 'es necesario que el triángulo tenga tres ángulos' significa que, dado un triángulo, es necesario que éste tenga tres ángulos, pero no significa que el triángulo en sí sea algo necesario (15).

Mas—objetan los defensores de la prueba ontológica—no se puede establecer parangón con otros conceptos para ver si tenemos la noción de ente necesario, porque sólo Dios es el ente necesario, y es tal porque es el único ente que tiene todas las perfecciones y, por ende, tiene que tener también la existencia. Responde Kant: o al pensar en Dios lo pensáis ya existente, y entonces vuestra prueba es una apariencia que encubre una tautología, o bien debéis demostrar la existencia de lo que pensáis. En el primer caso debéis justificar el valor de la idea de Dios como ente existente, porque decir 'pienso Dios existente' no equivale a decir 'Dios existe', a no ser que Dios se identifique con mi mismo pensamiento. En el segundo caso, ¿de dónde podéis sacar esa existencia? No de la idea, porque la existencia no es un predicado esencial de las cosas, no añade nada a la esencia de las cosas pensadas; no de la experiencia, porque Dios es objeto de puro pensamiento, no es un dato de experiencia (16).

La prueba cosmológica.—La prueba cosmológica realiza el camino inverso del de la prueba ontológica: en vez de pasar de la idea de Ente perfectísimo a la de existencia necesaria, pasa de la existencia necesaria a la absoluta perfección. Argumenta, en efecto, así: «Si algo existe, debe existir también un ente absolutamente necesario. Es así que yo mismo, al menos, existo; luego existe un ente absolutamente necesario.» Esta es la primera etapa de la prueba cosmológica, en la cual se parte de la *experiencia* de un existente y se concluye en la existencia necesaria. Es necesario después determinar la naturaleza del ente necesario, y

---

(15) *R. V.* A, 593-4; B, 621-2.
(16) *R. V.* A, 597-602; B, 625-30.

entonces se prosigue así: el único concepto que se adapta a la existencia necesaria, el único concepto que representa una cosa susceptible de existencia necesaria, es el concepto de *ens realissimum*, o sea, de ente perfectísimo; por consiguiente, existe necesariamente un ente perfectísimo (17).

«En este argumento cosmológico se unen tantos principios sofísticos, que parece como si la razón especulativa hubiera empleado toda su fuerza dialéctica para producir la mayor ilusión transcendental posible» (18). Kant enumera cuatro de estos principios sofísticos, pero todos se resumen en el uso transcendente del principio de causalidad, esto es, en la aplicación de tal principio más allá del mundo de la experiencia (19). En efecto, como queda dicho en el capítulo sobre las antinomias, no se puede subir de lo condicionado a lo incondicionado, o, lo que es lo mismo, de lo contingente a lo necesario, porque lo incondicionado habría de estar más allá del mundo de la experiencia, y nosotros no tenemos conceptos que puedan aferrar lo que no es experimentable. Por esto no es válida la primera parte de la prueba cosmológica, es decir, el tránsito de una existencia en general a la existencia necesaria.

La segunda parte (el tránsito de la existencia necesaria al Ente perfectísimo) es igualmente inválida, porque implica un recurso a la prueba ontológica carente de valor, como se ha demostrado. «Para poner a buen seguro su fundamento, esta prueba se confía a la experiencia y se da así un aire como si fuera diversa de la ontológica, que pone toda su confianza en meros conceptos puros a priori. Pero de esta experiencia la prueba cosmológica sólo se sirve para dar un primer paso, esto es, para pasar a la existencia de un ente necesario. Qué propiedades tenga éste, el argumento empírico, no nos lo puede decir; y entonces la razón se despide de la experiencia y sigue la pista de meros conceptos, es decir, inquiere qué propiedades deba tener un ser absolutamente necesario en general, esto es, un ser tal que, entre todas las cosas posibles, contenga en sí las condiciones requeridas para una necesidad absoluta. Mas la razón cree encontrar estos requisitos únicamente en el concepto de un Ente perfectísimo, y, por lo mismo, concluye: ése es el ente absolutamente necesario.

---

(17) *R. V.* A, 604-5; B, 632-3.
(18) *R. V.* A, 606; B, 634.
(19) *R. V.* A, 609-10; B, 637-83.

Pero es cosa clara que aquí se presupone que el concepto del ser de la más alta realidad satisface al concepto de la absoluta mecesidad de la existencia, esto es, que de aquélla se pueda concluir en ésta: proposición que era afirmada por el argumento ontológico, el cual, por consiguiente, se asume en la prueba cosmologica y se pone como su fundamento, aquí precisamente donde se había querido evitarlo» (20). En suma, la prueba cosmológica no es sino la prueba ontológica vista al revés. En efecto, la prueba cosmológica dice: la idea del ser perfectísimo es tal que en ella debe estar comprendida también la existencia necesaria; la prueba cosmológica dice: la existencia necesaria debe competir al ser perfectísimo. Esta es, pues, la acusación que hace Kant a la segunda etapa de la prueba cosmológica: tú llegas, por una parte, a una existencia necesaria, pero no sabes a qué cosa pertenece la existencia necesaria; por otra parte y por otro camino, con un puro juego de conceptos, llegas a la idea de ser perfectísimo, pero no sabes si éste existe. En un buen momento pones juntos ser perfectísimo y existencia necesaria, y concluyes: el ser perfectísimo existe necesariamente. Mas este tu poner juntas esas dos cosas, es completamente arbitrario.

La prueba físico-teológica.—Los momentos principales de la prueba físico-teológica son los siguientes: 1. En el mundo hay universalmente signos evidentes de un orden según un fin determinado, realizado con gran sabiduría y en un todo de indescriptible multiplicidad de contenido... 2. A las cosas del mundo, este orden final es completamente extraño, y se adhiere a ellas sólo de modo contingente: esto es, la naturaleza de las cosas no hubiera podido de por sí, con medios coordinados tan varios entre sí, conspirar a un término final determinado, si esos medios no hubieran sido particularmente escogidos y dispuestos para ello por un principio racional ordenador... 3. Existe, pues, una causa sublime y sabia (o más causas) que debe ser la causa del mundo, no tan sólo como una naturaleza omnipotente que opere ciega, por su necesaria fecundidad, sino como inteligencia, por su libertad. 4. La unidad de esta causa se puede deducir de la unidad de las relaciones recíprocas entre las partes del mundo como elementos de una obra de arte, y se puede deducir con certeza por lo que respecta a las cosas que caen dentro de nuestra observación, y con

(20) *R. V.* A, 606-7; B, 634-5.

probabilidad, según los principios de la analogía, por lo que respecta a las cosas no observables» (21).

Kant siente simpatía por la prueba físico-teológica. «Esta prueba merece ser citada con respeto. Es la más antigua, la más clara, la más adaptada a la razón humana en general.» Pero es buena para dar nacimiento a una fe, no para obligar al asentimiento (22), porque «no podrá jamás demostrar por sí sola la existencia de un ser supremo, sino que tiene que llamar en su ayuda a la prueba ontológica (a la que sólo sirve de introducción) para que supla su defecto» (23). En efecto, la prueba físico-teológica «podría demostrar a lo más un Arquitecto del mundo, que estaría siempre muy limitado por las aptitudes de la materia que tiene que elaborar, pero no un creador del mundo, a cuya idea todo esté sometido; lo que está muy lejos de satisfacer al fin que se pretende, el de demostrar un ser originario omnisuficiente» (24). Para demostrar que el Arquitecto del mundo es también el Ente necesario, se recurre a la prueba cosmológica, cuya invalidez queda demostrada, y para demostrar que el Ente necesario es también perfectísimo, dicho está también que es preciso un implícito recurso a la prueba ontológica (25).

Esta es, pues, la crítica kantiana: la prueba físico-teológica parte de la contingencia de *ciertos* aspectos del mundo (orden, finalidad); podría, por tanto, a lo más, demostrar que existe una razón de estos aspectos, o sea, un Arquitecto del mundo; mas, en vez de esto, salta a afirmar la contingencia del ser del mundo para poder concluir que el Arquitecto del mundo es también el Ente necesario, y de aquí tiene que pasar después a la prueba ontológica para determinar la esencia de este ente necesario.

Pero Kant alude a otra objeción contra la prueba físico-teológica (26): ¿quién nos dice que el orden de las cosas sea contingente? ¿No podría ser un orden necesario que se derive de la naturaleza misma de las cosas? Afirmamos que la finalidad, el orden, la armonía, vienen a las cosas de fuera, de un Ordenador supremo, porque nos basamos en un simple argumento de analogía: vemos, en efecto, que en los productos del arte la finalidad la da el entendimiento humano, que, por ejemplo, en un reloj la conexión

(21) *R. V.* A, 625; B, 653.
(23) *R. V.* A, 623-4; B, 651-2.
(23) *R. V.* A, 625; B, 653.
(24) *R. V.* A, 627; B, 655.
(25) *R. V.* A, 629; B, 657.
(26) *R. V.* A, 626; B, 654.

entre las varias piezas es consecuencia, no de la naturaleza de las piezas, sino del modo como las ha dispuesto el relojero, y creemos que así ocurre también en la naturaleza. ¿Pero es éste un argumento suficiente? Esta objeción está formulada con más amplitud en la *Crítica del juicio*, donde se lee: «Es absolutamente cierto que no podemos llegar a conocer suficientemente, y mucho menos a explicar, los seres organizados y su posibilidad interna, según los principios puramente mecánicos de la naturaleza...; pero juzgaríamos con demasiada temeridad si dijéramos que, aunque lográramos penetrar hasta el fondo de la naturaleza en la especificación de sus leyes generales..., no se podría encontrar en ella un principio recóndito suficiente para explicar la posibilidad de los seres organizados, sin admitir una intención en su producción..., porque, ¿de dónde nos podrá venir tal conocimiento?» (27). Con otras palabras: si conociéramos perfectamente la naturaleza de un viviente, como pudiera conocerla un entendimiento intuitivo, ¿quién dirá que no podríamos descubrir en tal naturaleza el origen de su actividad tan ordenada, sin necesidad de recurrir a una especie de gran relojero de la naturaleza?

Observaciones críticas.

La prueba cosmológica y el principio de causalidad.—Compartimos plenamente la crítica kantiana de la llamada prueba ontológica. Como queda insinuado más arriba, esa crítica no está siempre desarrollada en la Dialéctica transcendental con la claridad deseada, mas la objeción fundamental es la que Kant había ya formulado en la *Nova dilucidatio*: no podemos justificar el valor de la idea de Dios antes de haber demostrado su existencia; no sabemos si tal idea representa un contenido posible o es tan sólo un *flatus vocis*, al que no corresponde ningún objeto pensable.

Pero no estamos de acuerdo con Kant en la crítica de la prueba cosmológica. En efecto, la crítica de la primera etapa de la prueba cosmológica (tránsito de una existencia cualquiera dada a la existencia necesaria) se funda en la concepción del principio de causalidad expuesta en la Analítica. Concepción, según la cual, el principio de causalidad no es un juicio analítico, justificado por los simples conceptos de contingente y necesario, sino un juicio

(27) *K. U.*, 75, p. 337.

sintético a priori, nacido de la necesidad de pensar determinísticamente la sucesión de los fenómenos naturales.

Como ya hemos notado en el capítulo VI, no todo está justificado en la crítica kantiana de la concepción del principio de causalidad como juicio analítico, puesto que la concepción criticada por Kant es la teoría racionalista, según la cual el principio nace del análisis de un concepto de contingente que sería 'puro', esto es, absolutamente independiente de la experiencia, el concepto 'de lo que se puede pensar no existente'. Kant tiene toda la razón cuando observa que deducir de lo contingente lo necesario es un simple juego de manos. Si una cosa se puede pensar no existente y de hecho existe (y, por tanto, debemos pensarla existente), debe darse una razón del hecho de que exista, y esta razón, en último análisis, deberá ser un ente necesario. Pero el problema es saber si en realidad existe una cosa contingente, o sea, si aquel 'poder pensar que una cosa no exista' está fundado en la naturaleza de la cosa o es una simple imaginación nuestra, sin ningún fundamento en la realidad. El hecho es que ciertas cosas existen. ¿Quién me dice que ese poder mío de pensarlas no existentes no es debido a mi ignorancia, y no a su naturaleza, como es debido a la ignorancia de un niño, y no ciertamente a la naturaleza de la luna, el poder pensar que la luna baje hasta la altura de sus manos y la pueda coger como un baloncito? El verdadero problema que el principio de causalidad plantea es éste: ¿Se da en realidad lo contingente? Y para responder a este problema es necesario recurrir a la experiencia, la cual no atestigua nunca e inmediatamente la contingencia, sino sólo el cambio, del que podemos deducir la contingencia (28).

(28) «El pretendido principio: todo contingente tiene una causa, se presenta con cierta gravedad, como si tuviese en sí la propia dignidad. Mas, pregunto: ¿qué se entiende por contingente? Y si respondéis: aquello cuyo no ser es posible, desearía yo saber en qué conocéis esa posibilidad del no-ser, si en la serie de los fenómenos no os representáis una sucesión, y en ésta una existencia que sigue (o precede) al no-ser; por tanto, un cambio; porque decir que el no ser de una cosa no se contradice a sí mismo, es apelar torpemente a una lógica, que, si bien es necesaria para el concepto, no es, ni con mucho, suficiente para la posibilidad real; así como puedo suprimir con el pensamiento toda substancia existente sin contradecirme, pero de esto no puedo concluir en la contingencia objetiva de la misma en cuanto a su existencia, o sea, en la posibilidad de su no-ser en sí misma.» *R. V.* A. 244; B. 302. Y también: «No se puede negar que la proposición: todo contingente debe tener una causa, es evidente a todo el mundo, con la sola consideración de los simples conceptos; pero entonces el concepto de contingente es ya entendido de manera que implique, no la categoría de la modalidad (como algo de

Hasta aquí estamos plenamente de acuerdo con Kant. El desacuerdo comienza cuando se trata de analizar el hecho del cambio. El cambio implica el tiempo, la sucesión, y el tiempo es una forma de la sensibilidad, dice Kant; por consiguiente, todo lo que es dado en el tiempo es sólo fenómeno. Pero es así, que las leyes de los fenómenos expresan las condiciones de la realidad tal como aparece, no como es en sí, porque el ser del fenómeno es el aparecer. Luego es verdad que lo que se muda o cambia tiene en otra cosa la razón de su mudar; pero puesto que lo mudable es un fenómeno, el principio sólo vale para el ser fenoménico, no para las cosas en sí, y por esto no se puede emplear el principio de causalidad para transcender el mundo de lo que aparece, el mundo de la posible experiencia.

Ya hemos observado en el capítulo VI que esta concepción kantiana del principio de causalidad nace de una confusión entre este principio y el principio físico del determinismo. Mas el principio 'lo que se muda no tiene en sí la razón de su mutación, y por esto depende de otro, es causado', no tiene nada que ver con el principio que dice que 'es necesario buscar la causa de un fenómeno en sus antecedentes, y, por tanto, la solución encontrada para éste no procede respecto de aquél. El principio de causalidad es un principio analítico, con tal que no se entienda el juicio analítico a la manera racionalista, como análisis de pretendidas ideas innatas, sino que sea entendido a la manera aristotélica, como análisis de una quiddidad, de una esencia, captada con intuición abstractiva en un hecho de experiencia. En efecto, la mutación es el actuarse, o sea, el venir al ser, de una realidad, de una determinación que antes no era; pero es así, que el ser no puede salir del no ser—por esto el cambio no puede ser la realidad originaria, porque, si tal fuera, sería contradictorio—; luego la mutación debe derivarse de otra cosa, debe ser causada; la determinación nueva, que antes no existía, debe venir de un ente que ya

---

lo cual se puede pensar el no ser), sino la categoría de la relación, como algo que sólo puede existir como consecuencia de otra cosa; y entonces es en verdad una proposición idéntica: lo que sólo puede existir como consecuencia tiene una causa. De hecho, si tenemos que dar ejemplos de existencias contingentes, apelamos siempre a cambios y no simplemente a la posibilidad del pensamiento de lo opuesto. Ahora bien: el cambio es un dato que, como tal, sólo es posible en virtud de una causa; es algo, por tanto, cuyo no ser es de por sí posible, y así se reconoce la contingencia del hecho que una cosa pueda existir únicamente como efecto de una causa; por esto, si se admite una cosa como contingente, es una proposición analítica decir que tiene una causa.» B, 290-291.

la posee en acto y que es la causa eficiente del cambio (29). El principio en virtud del cual se sube de la existencia contingente (porque es mudable) a la existencia necesaria, puesto que parte de la mutación que es una realidad en sí (30), y puesto que es un juicio analítico, es plenamente válido para hacernos transcender el mundo de la experiencia.

La determinación de la esencia de Dios.—Vengamos ahora a la crítica de la segunda parte de la prueba cosmológica (tránsito de la existencia necesaria al ente perfectísimo). Aquí nuestra divergencia de Kant, más que en la valoración de la prueba por él aducida, está en la formulación de la misma. Kant refiere esa prueba tal como era formulada en la filosofía racionalista, que había dejado, como ya hemos tenido ocasión de notar, la metafísica aristotélico-escolástica sin su fuerte y vigorosa medula. La escisión de la prueba cosmológica en dos partes, una que a partir de la existencia general demuestra la existencia necesaria, y otra que trata de encontrar un concepto al cual aplicar la existencia necesaria, está efectivamente en la teología natural de C. Wolff (31), pero no se encuentra, por ejemplo, en las «vías» tomistas para demostrar la existencia de Dios. Las pruebas tomistas (y especialmente las primeras tres «vías», a las cuales más fácilmente podría ser equiparada la prueba cosmológica aducida por Kant) no parten de una «existencia en general», sino siempre de la existencia de alguna cosa que tiene determinados caracteres esenciales: de la existencia de lo mudable (primera vía), de la existencia de lo que *comienza* a existir (segunda vía), de la existencia de lo *corruptible* (tercera vía). La existencia en general no puede ser un dato de experiencia, porque la experiencia me atestigua siempre la existencia de algo, de una determinada esencia. «Yo mismo, al menos, existo», dice Kant. Pero cuando digo «yo existo», si quiero partir de aquí para demostrar la existencia de Dios, conviene que no considere en mí solamente la existencia en general, sino también ciertos caracteres de ese *yo mismo* que existe. Conviene que me considere como deventando, corruptible,

(29) Para un más amplio desarrollo de estos conceptos, véanse los ya citados *Elementi di Filosofia*, vol. II, parte 1.ª (Ontología), cap. VI.

(30) Realidad en sí se contrapone aquí a fenómeno, a realidad aparente; no indica, por tanto, la substancia en contraposición al accidente, porque el cambio es un accidente.

(31) Cfr. M. CAMPO, *Cristiano Wolff*, pp. 583, 585, 588.

finito, imperfecto. Considerándome como tal, podré demostrar que un yo hecho así no puede tener en sí mismo la razón de la propia existencia, y, por tanto, demostraré que debe existir otro distinto de mí. Tomemos, por ejemplo, la «primera vía» tomista: parte del conocimiento de lo mudable, mudable que puedo ser muy bien yo mismo. Yo, ente mudable, existo, y, no porque existo, sino porque soy mudable, no puedo ser la realidad originaria, sino que debo ser causado. Si *el otro* de que dependo es a su vez mudable, dependerá él mismo de otro, y así habrá que llegar alguna vez a lo Inmutable. Del concepto de Dios como inmutable deduce, por tanto, Santo Tomás los otros atributos divinos, y entre éstos también la absoluta perfección. No hay, pues, ninguna solución de continuidad entre la existencia necesaria y la absoluta perfección, porque no se parte de la existencia en general, sino de la existencia de una determinada esencia (mudable), y se concluye en la existencia de otra determinada esencia (lo Inmutable). No son dos caminos, uno que condujera a la existencia necesaria (pero sin saber de qué) y otro que llevara a una idea de perfección (que no sé si existe): único es el camino por el cual demostramos la existencia y los atributos de Dios: es el camino que nos es impuesto por la experiencia o, mejor, por la contradicción que encontramos en la experiencia (si lo mudable fuera la realidad originaria, sería contradictorio) y que no podemos suprimir sino afirmando la existencia de un Inmutable, de un Acto puro, de un Perfectísimo (32).

---

(32) Para esta crítica de la crítica kantiana véanse los *Studi esegetici critici comparativi sulla Critica della ragione pura*, de G. Zamboni, Verona, 1931, muy apreciables por su seriedad y agudeza. Sin embargo, el autor de estas líneas no acepta la tesis fundamental de este libro, según la cual Kant y Santo Tomás tendrían un concepto diverso del ser: para Kant sería simplemente el existir [*esserci*] privado de *actus essendi*. No creo que pueda existir «una mentalità priva del concetto di *actus essendi*» (p. 52), porque estimo que tener tal concepto es característico del hombre en cuanto tal, y, por tanto, una mentalidad privada de ese concepto sería una mentalidad *belluina*. Adaptando a nuestro caso una frase de Duns Scoto, muy querida de Zamboni, diría: si uno no tiene el concepto de «actus essendi», *hic non est homo*. Ni creo que sea concebible un puro *esserci* carente de «*actus essendi*». También el fenómeno, para Kant, *se da* en el espíritu del que lo piensa: su *esserci* consiste en ser pensado, y el ser pensado no es concebible sin un *pensar*, que tiene ciertamente el *actus essendi*. A propósito después de las pruebas de la existencia de Dios, mientras que para Zamboni el punto de partida es la composición real de esencia, y ser en las criaturas, y la contingencia de lo mudable es un punto de término (o. c., p. 50), el que esto escribe, por el contrario, sostiene que el punto de partida es la comprobación del devenir y el reconocimiento de su insuficiencia para explicarse a sí mismo, y la composición real de esencia y existencia es el punto de término.

Prueba físico-teológica y 'quinta vía'.—Por lo que se refiere a la prueba físico-teológica aducida por Kant, notaremos que tiene dos graves, defectos, que no se encuentran, por ejemplo, en la 'quinta vía' tomista, la cual asimismo demuestra la existencia de Dios partiendo de la consideración de la finalidad de la naturaleza. La prueba referida por Kant, en efecto: 1), parte de la consideración de la finalidad, del orden de *toda* la naturaleza; 2), presupone que tal orden sea absolutamente extrínseco a la naturaleza de las cosas ordenadas.

Pero el finalismo de todo el universo es difícil de comprobar, cuando, después de una primera impresión, se pasa a un análisis más minucioso. Junto a las armonías se dan, efectivamente, también las desarmonías; junto a los organismos perfectos se dan también los monstruos; junto a las fuerzas constructivas se dan las destructivas. Estos aspectos negativos se pueden interpretar como sombras que contribuyen a la belleza del cuadro sólo después de haber demostrado la existencia de Dios, no antes. La 'quinta vía' de Santo Tomás no parte del finalismo de toda la naturaleza, sino del de algunos entes (33), lo que es mucho más fácil de comprobar.

En segundo lugar, la prueba referida por Kant supone que «a las cosas del mundo esta ordenación es absolutamente extraña, y adhiere a ellas sólo de modo contingente», o sea, concibe los seres organizados, los vivientes, como especie de relojes, de máquinas, a la manera cartesiana, en las cuales las piezas se mantienen juntas por voluntad del relojero y no por su naturaleza. De aquí surge espontáneamente la objeción: ¿y si el orden, por el contrario, procediera de la naturaleza de las cosas, si fuera intrínseco a las cosas, qué necesidad habría ya de un Ordenador? La 'quinta vía' tomista, sin embargo, parte del presupuesto de que la finalidad es inmanente a las cosas naturales, que las cosas tienen una forma substancial, una entelequia, que es la razón de la coordinación y de la orientación a un único fin

(33) «Videmus enim quod *aliqua quae cognitione carent*, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante; ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.» *Summa theologica*, I, q. 2, art. 3. Cfr. mis *Elementi di Filosofia*, vol II, parte 2.ª (Teología Natural), cap. 2.º, 2.

de los varios elementos que constituyen, por ejemplo, un viviente; pero advierte que en el modo de obrar de ciertos entes privados de conocimiento se revela una preordenación inteligente, y de aquí arguye que la naturaleza de los seres organizados debe haber sido producida por una Inteligencia. Con otras palabras: según la prueba físico-teológica aducida por Kant, las cosas naturales tienen fuera de sí la razón de su operar finalístico; por el contrario, según la concepción tomista, las cosas tienen *en sí* una forma, una entelequia, que es la razón de su operar, pero no pueden tener tal forma *de sí*, porque el operar de tal forma revela una preordenación inteligente, cuando se trata de cosas no inteligentes.

Por lo demás, verdad es que la prueba físico-teológica por sí sola demuestra la existencia de un Ordenador, no de un Creador del universo, pero no es verdad que para demostrar que el Ordenador es también creador se dé un salto a la prueba ontológica, porque se puede deducir que la Causa primera del universo, entre sus atributos, debe tener también la inteligencia, y por lo mismo se identifica con el Ordenador supremo (34).

---

(34) Cfr. *Elementi di Filosofia*, vol. II, parte 2.ª, cap. IV.

Capítulo VIII.

EL PROBLEMA MORAL

Las ideas morales de Kant en el período precrítico.

La moral wolffiana y las críticas de Kant.—En sus lecciones de filosofía moral, Kant seguía el texto de A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae prima*, que aceptaba substancialmente las ideas de C. Wolff (1). En su *Philosophia practica universalis mathematica methodo conscripta*, de 1703, Wolff parte de la afirmación de que el último fin es la gloria de Dios; de este último fin se derivan, jerárquicamente, los fines particulares de las cosas. «Parte central de esta trama natural metafísica, pero central para la ética, es la 'naturaleza humana': y la culminación de la filosofía práctica universal es precisamente 'eo adducere hominem ut naturae suae convenienter vivat'» (2). No parece, sin embargo, que Wolff sepa conectar esta concepción finalista con el concepto de ley y de obligación, porque se limita a decir que a la gloria de Dios, fin último, están subordinados la perfección de nuestra naturaleza y el bien público, sin que declare el modo de esta subordinación. «Honesta est—dice Wolff—[actio] cuius effectus necessarius illustratio gloriae divinae *et* bonum pubblicum... *tandemque* conservatio et melioratio naturae nostrae...» (3). Aquí, pues, se ofrecen tres criterios de moralidad, unidos simplemente por un *et*. Ni parece que esté intrínsecamente unido a estos conceptos el de felicidad, pues Wolff se limita a decir que, cuando se respeta la ley moral, se alcanza la «summa animi tranquillitas» y la felicidad. Siguiendo algunas observaciones de Leibniz (4), Wolff

(1) Cfr. S. del Boca: *Kant e i moralisti tedeschi*, Napoli, Loffredo.
(2) M. Campo: *Cristiano Wolff...*, II, 401.
(3) O. c., 402.
(4) O. c., 411.

dió un desarrollo a su doctrina moral tratando de unificar aquellos principios que antes sólo estaban aunados por el principio de la perfección (5).

Pero ya en el período precrítico, Kant se muestra insatisfecho con la ética wolffiana. Dos escritos de 1764 atestiguan de modo particular esta insatisfacción de Kant: la *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* (6), y las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (7). El primero de estos dos escritos está todo él dominado por una actitud polémica contra Wolff: Kant subraya allí la diferencia específica entre la evidencia matemática y la evidencia filosófica, mientras Wolff trataba de aplicar el método matemático a la filosofía. Pero sólo el último párrafo interesa a la moral. La moral, dice Kant, lejos de tener la evidencia matemática, no ha alcanzado por ahora ni siquiera la evidencia metafísica (8); en efecto, el concepto fundamental de la moral es el de la obligación, del deber (Sollen), mas no se ha logrado todavía llegar a precisar este concepto. El deber expresa una cierta necesidad; pero la necesidad puede ser doble: una es la necesidad de los medios *(necessitas problematica)* y otra es la necesidad del fin *(necessitas legalis)*. La primera no crea una verdadera y propia obligación, porque sólo se tiene que querer los medios, si se quiere el fin; no es tanto obligación cuanto prescripción de un procedimiento para conseguir un fin determinado. Para que haya verdadera y propia obligación moral, es menester que se dé un fin absolutamente necesario. Pero, ¿cuál es este fin? Wolff responde: la perfección. Mas la regla 'haz lo más perfecto que te sea posible' es sólo una regla formal, no me dice qué es lo que debo hacer. Se requiere también un principio material, y sólo en nuestros días se ha comenzado a ver que la facultad de representarse la verdad es el conocimiento, pero la facultad de sentir el bien es el sentimiento, y que no se deben confundir estas dos facultades. Y así como hay conceptos de lo verdadero no ulteriormente analizables..., así también se da un sentimiento inexplicable del bien... Negocio del entendimiento es explicar y esclarecer el complejo y confuso concepto del bien,

---

(5) O. c., 505, 561, 562.

(6) *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.*

(7) *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.*

(8) Recordemos que estamos en el período precrítico: las verdades metafísicas son todavía verdades apodícticas para Kant.

porque es el entendimiento el que muestra cómo él surge de sensaciones más simples del bien. Mas después de haber sido simplificado el concepto del bien, el juicio «esto es bueno» es absolutamente indemostrable, y es inmediato efecto de la conciencia del sentimiento de placer unido con la representación del objeto. Y porque en nosotros se pueden encontrar ciertamente muchas simples sensaciones de bien, por esto se dan muchas de tales inexplicables representaciones. Por consiguiente, si una acción es representada inmediatamente como buena..., la necesidad de esta acción es un principio material indemostrable de obligación» (9). Así, por ejemplo, el precepto de amar al prójimo (que Kant restringe al amor de los que nos aman), no puede ser justificado con el criterio de la perfección, porque ¿cómo se puede demostrar que el amor recíproco contribuye a nuestra perfección? Se requiere, por tanto, un sentimiento moral.

La ética del sentimiento en Kant.—Kant, pues, está orientado hacia la ética del sentimiento propugnada por los moralistas ingleses, especialmente Shaftesbury y Hutcheson. Así como en este período está Kant bajo el influjo del empirismo inglés, y especialmente de Hume, por lo que se refiere al problema del conocimiento, así está también bajo el influjo de los moralistas ingleses por lo que a la ética respecta. Pero, así como en gnoseología no está dominado por el pensamiento de Hume, sino que, al contrario, lo domina para hacer de él un elemento de su sistema, así también en ética la moral del sentimiento es interpretada por Kant de un modo personal, que anticipa la teoría del período crítico, como se ve especialmente en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime.* En esta obra hace Kant una fenomenología de los sentimientos de lo bello y de lo sublime, de sus realizaciones en el mundo moral, de sus varios caracteres en relación con la moral.

Hay sentimientos inferiores (el placer de comer, por ejemplo, o el que experimenta el comerciante al contar su dinero) y sentimientos superiores, como el que debía experimentar Képler cuando hacía un descubrimiento científico. Pero sentimientos como aquellos de Képler, observa Kant, son demasiado excepcionales para poder ser objeto de análisis. Hay otros sentimientos superiores que son más

---

(9) *Untersuchungen ü. d. Deutlichkeit...*, en Kants, *Ges. Schriften* (edic. de la Academia de Berlín), II, 299-300.

comunes, que, aun siendo elevados, no dejan de ser sensibles, y entre estos están en primer lugar los sentimientos de lo sublime y de lo bello. Son bastante diversos, aun siendo ambos a dos placenteros: «la vista de un monte, cuya cumbre nevada se eleva por encima de las nubes, la descripción de una furiosa tempestad, o la del reino infernal hecha por Milton, producen placer, pero al mismo tiempo horror; por el contrario, la vista de floridos prados, de valles con arroyos que serpean por ellos, salpicados de rebaños que pacen, produce una sensación de placer más alegre y sonriente» (10). El primer tipo de sentimiento es el sentido de lo sublime; el segundo, de lo bello. «Altas encinas y sombras solitarias en bosques sagrados son sublimes, lechos de flores, bajos arbustos y árboles podados artificiosamente son bellos. La noche es sublime, el día es bello... Lo sublime conmueve (*rührt*), y lo bello atrae (*reizt*)» (11).

Más adelante dirige su atención Kant al mundo humano y trata de dividir en bellas y sublimes las actitudes y acciones humanas. «El entendimiento es sublime, el ingenio (*Witz*) es bello.» Sublimes son la valentía, la generosidad, bella la cortesía. La belleza nos parece más bien un atributo del carácter femenino; la sublimidad, del carácter viril (12).

«Cuando se trata de cualidades morales, sólo la virtud verdadera es sublime (13). Hay, es cierto, otras cualidades amables y bellas, pero que no son en sí morales; por ejemplo, la ternura de ánimo, la piedad; tanto es esto verdad, que si uno se deja guiar sólo por la compasión, puede cometer también injusticias, hacer, por ejemplo, una limosna con el dinero que debiera servirle para cancelar una deuda La moralidad sólo se alcanza cuando la benevolencia hacia el género humano llega a ser un principio (*Grund-*

---

(10) *Beobachtungen ü. d. Gefühl...*, en K., *Ges. Schriften*, II, 208.

(11) O. c., p. 209.

(12) Kant trata después de determinar también los matices particulares. No nos detendremos en éstos, aunque sean interesantes para conocer el espíritu de observación de Kant. Notaremos solamente su espíritu antiascético y anti-místico, que se manifiesta en algunas de sus observaciones: «Un valeroso afrontar el peligro por nuestros derechos, los de la patria o de nuestros amigos, es sublime. Las Cruzadas, la antigua caballería, eran extrañas... Alejarse un melancólico del rumor del mundo por un legítimo hastío, es noble. Las meditaciones solitarias de los antiguos eremitas eran cosa chocante. Conventos y tumbas semejantes para encerrar los santos en vida, son caricaturas. El dominio racional de las propias pasiones es sublime. Mortificaciones, votos y otras virtudes monacales, son caricaturas.» O. c., p. 215.

(13) O. c., p. 215.

satz). Cuando «este sentimiento es elevado a la universalidad que le compete, entonces es sublime, pero también más frío» (14). Así, la complacencia es una bella cualidad, mas de por sí podría conducirnos también al mal. «Así, pues, la virtud verdadera sólo puede ser nutrida de principios, y cuanto éstos son más universales, tanto más resulta aquélla sublime y noble. Estos principios no son reglas especulativas, sino que son la conciencia de un sentimiento que vive en cada pecho humano y que se extiende mucho más allá de los motivos particulares de la compasión y de la complacencia. Creo poder resumir todo esto diciendo que la virtud es el sentimiento de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana. Lo primero (15) es motivo de universal benevolencia; lo segundo (16), de universal respeto; y si este sentimiento tuviera la máxima perfección en un corazón humano, este hombre se amaría y estimaría ciertamente también a sí mismo, mas sólo en cuanto que él es uno de aquellos a los que se extiende su amplio y noble sentimiento» (17).

Se ve, pues, qué coloración personal ha tomado en este escrito de Kant la moral del sentimiento. El sentimiento moral está dominado por principios (un sentimiento singular, por tanto, imperado por la facultad de los principios, que es la razón); es un sentimiento de respeto hacia la dignidad de la naturaleza humana; se distingue de la simple benevolencia hacia la humanidad, del altruismo. Ahora bien, éstos son elementos que permanecerán también en la doctrina definitiva de Kant.

El sentimiento de la belleza y dignidad del hombre es el único motivo moral de las acciones; pero no siendo muchos los hombdes que se dejan determinar exclusivamente por él, la Providencia nos ha dado otros sentimientos auxiliares que nos impulsan a obrar bien. Uno de éstos es precisamente la simpatía. Las virtudes determinadas por este sentimiento se podrían llamar «virtudes adoptadas», mientras que aquélla, fundada sobre principios, es «la auténtica virtud»; «aquéllas son bellas y atrayentes; ésta sola es sublime y digna de amor» (18).

Además del sentimiento de simpatía, otro motivo subsidiario es

---

(14) O. c., p. 216.
(15) Sentimiento de la belleza.
(16) Sentimiento de la dignidad.
(17) O. c., p. 217.
(18) O. c., p. 218.

el sentimiento del honor. Este no está tan cerca de la virtud como el buen corazón, la simpatía, «porque no está determinado inmediatamente por la belleza de las acciones, sino por lo que de ellas hiere los ojos de los otros»; por esto los actos determinados por el sentimiento del honor deben llamarse más bien apariencias de virtud.

Estos tres tipos de sentimientos: el verdadero y propio sentimiento moral, la simpatía o altruismo y el sentimiento del honor, corresponden a tres tipos de caracteres de la psicología tradicional: melancólico, sanguíneo, colérico. El temperamento flemático corresponde al defecto o cuasi-defecto de sentido moral.

Oigamos la descripción del carácter melancólico, en el cual el filósofo se ha retratado tal vez un poco a sí mismo. El carácter melancólico no se llama así, porque quien lo tiene está siempre sumergido en una negra tristeza, sino porque la tristeza es el peligro en que está a punto de caer el que tiene carácter melancólico; el humor negro es la aberración de la melancolía. Característica del melancólico es, por el contrario, el sentimiento de lo sublime. «También la belleza, por la cual tiene él tanta sensibilidad, le debe no sólo atraer, mas a su vez, mientras le infunde admiración, conmover. En él la diversión es seria, aunque por esto no se disminuya. Todas las emociones de lo sublime tienen para él mayor atractivo que los fantásticos alicientes de lo bello. Su gozo es más bien serenidad que alegría. Es constante; por esto subordina sus sensaciones a principios. Y ellas están tanto menos sujetas a la inestabilidad y el cambio, cuanto es más universal el principio a que están subordinadas...» Por ejemplo, «debo ayudar a aquel hombre porque sufre, no porque es mi amigo o conocido o porque le creo capaz de reconocimiento a este beneficio...; es hombre, y todo lo que acontece a un hombre también me afecta a mí» (19). «El hombre de carácter melancólico se preocupa poco de lo que los otros piensan, de lo que juzgan bueno o verdadero; se basa sólo en su propia opinión.» No se aparta fácilmente de sus opiniones y costumbres, y su independencia corre riesgo a veces de convertirse en terquedad. Es capaz de amistad, porque la amistad es sublime; y en sus amistades es constante. Es sincero (también la sinceridad es sublime), es capaz de guardar los secretos de otro, «tiene un alto sentido de la dignidad de la naturaleza humana. Se estima a sí mismo y juzga al hombre

(19) O. c., p. 220-1.

una criatura digna de respeto. No tolera ninguna abyecta sujeción y respira libertad en un pecho noble» (20).

LA MORAL DE KANT EN EL PERÍODO CRÍTICO.

Puntos fundamentales.—Dados sus presupuestos teoréticos, Kant no puede fundar sobre la metafísica la filosofía moral. El fundamento de la moral de Kant está, por el contrario, constituido por esta persuasión: HAY UNA LEY MORAL CON VALOR UNIVERSAL. Este es un «hecho de la razón», injustificable ulteriormente. Este intuicionismo moral es el elemento que Kant ha conservado de la ética del sentimiento de los moralistas ingleses y de Rousseau. Así, como en la *Crítica de la razón pura,* Kant parte de este presupuesto: se da una ciencia con valor absoluto y se pregunta cómo es posible tal ciencia; así, en la filosofía moral parte de este presupuesto: se da una ley moral con valor absoluto, y se trata de ver cuál sea esa ley, cómo está formulada, cómo es posible.

1. La ley moral no puede ser deducida de la experiencia, porque de otra manera no expresaría una necesidad. No es posible, por tanto, fundar la moral sobre la antropología o sobre la psicología. El principio de la moral (la suprema ley moral) debe ser a priori, o sea, conocido independientemente de la experiencia, y la moral deberá ser una ciencia a priori, una metafísica, no una física de las costumbres (21).

2. Las leyes morales deben ser leyes racionales, no sólo porque deben ser conocidas racionalmente, sino también porque son leyes del hombre en cuanto ser racional. En efecto, del hombre en cuanto animal de una determinada especie con tales y tales tendencias, inclinaciones, etc., sólo se podrá tener en todo caso un conocimiento empírico, es decir, constituido por juicios sintéticos a posteriori no necesarios ni universales (22).

3. Las leyes morales no pueden expresar exigencias que el hombre sigue por necesidad de naturaleza, porque de otra manera no serían ya normas, preceptos, mandatos (Dios no está sujeto a leyes morales, precisamente porque es bueno por necesidad); deben,

---

(20) O. c., p. 221.
(21) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* prólogo.
(22) O. c., parte 2.ª, KANT, *Ges. Schriften,* vol. IV, pp. 408, 410, 425.

por el contrario, suponer la posibilidad de una resistencia, esto es, deben ser *imperativos* (23).

4. Mas hay dos tipos de imperativos: el hipotético, que subordina el mandato de la acción a cumplir a la consecución de un fin (haz esto si quieres obtener esto otro, ahorra de joven si quieres tener una vejez tranquila), y el categórico, que manda la acción en sí misma, absolutamente (no mentir, no para ser estimado de los hombres ni por otro fin cualquiera, sino porque la mentira es en sí condenable). La norma moral debe ser un imperativo categórico, porque de lo contrario no tendría ya valor en sí misma, sino que dependería de la tendencia a tal o tal fin. Y como la tendencia a un fin, si no está imperada por la ley moral, no puede estar determinada sino por un impulso sensible, hacer depender la ley moral de la tendencia a un fin equivaldría a hacerla dependiente de un impulso sensible, de la tendencia al placer; equivaldría, pues, al hedonismo o al utilitarismo, contra el cual se dirige con toda su fuerza la moral kantiana (24).

5. Si la ley moral es un imperativo categórico, su valor no depende del objeto a que se refiere, de su contenido, de la materia; dependerá, por tanto, de su *forma* de ley, y su forma de ley es la universalidad. De aquí la primera fórmula del imperativo categórico: «Obra de manera que la máxima de tu acción pueda ser ley universal.» En esto consiste el *formalismo* de la moral kantiana. El principio supremo de la moral no puede ser, según Kant: «persigue tal fin», «tiende a tal objeto», sino que debe ser: «obra según una ley universal». Las normas morales me mandarán, es cierto, hacer esto o aquello, pero no porque sea esto o aquello, sino porque son leyes (25).

6. Así, pues, el concepto mismo de bien no es presupuesto de la ley moral, sino deducido de ésta. La ley moral no dice: «haz el bien»; porque, en efecto, ¿qué podría ser el bien prescindiendo de la ley moral? Sólo podría ser un fin determinado, y entonces la ley moral se convertiría en un imperativo hipotético. Bien, por el contrario, es lo que está imperado por la ley moral. «Haz el bien» significa «sigue la ley moral».

7. La ley moral debe tener valor por sí misma, y puesto que la ley moral es la ley de la voluntad racional, *la voluntad es autó-*

(23) O. c., parte 2.ª, pp. 412 ss.
(24) O. c., parte 2.ª, pp. 414 ss.
(25) O. c., parte 2.ª, pp. 421, 427.

noma, esto es, se da a sí misma su ley. En efecto, como hemos visto, no podría venirle la ley de un objeto, de una materia, de un fin, so pena de caer de imperativo categórico en imperativo hipotético. No puede venirle tampoco de un señor, de un legislador que no sea la misma voluntad racional, porque también en este caso la acción moral dejaría de tener valor por sí misma; sólo lo tendría por el arbitrio del legislador (26).

8. El *fin* de la acción moral sólo puede ser, por consiguiente, la misma naturaleza racional del hombre. De aquí la segunda fórmula del imperativo categórico: «Obra de modo que trates al hombre, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre como fin y nunca sólo como medio» (27).

9. Si la voluntad racional se da a sí misma su ley, quiere esto decir que no la recibe de otros, esto es, que es *libre*. Si estuviera determinada necesariamente por otro (por el impulso, por la tendencia sensible, por un dueño), no podría ser voluntad moral; pero es así que *debe* ser voluntad moral, luego es libre. Puede porque debe.

10. La libertad es el primer postulado de la razón práctica (o sea la primera verdad que se debe afirmar como una exigencia de la vida moral). Otros postulados de la razón práctica son la *existencia de Dios* y *la inmortalidad del alma*. Mas hay una diferencia entre la libertad y los otros dos postulados: la primera es condición de la misma ley moral, mientras que los otros dos sólo son condiciones de la consecución del objeto de la ley moral, que es el sumo bien.

La «Crítica de la razón práctica» en sus líneas generales.—Las doctrinas morales de Kant en el período crítico están esencialmente expuestas en dos obras: *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, de 1785, y *Crítica de la razón práctica*, de 1788. Según Kuno Fischer (28) la diferencia entre las dos obras consistiría en esto: los *Fundamentos* tendrían por objeto precisar la naturaleza de la ley moral, mientras que la *Crítica* estudiaría la condición en la cual la ley moral es posible, esto es, la libertad. Mas observa acertadamente Delbos (29) que también los *Fundamentos*

---

(26) O. c., parte 2.ª, pp. 431 ss.
(27) O. c., parte 2.ª, p. 429.
(28) *I. Kant und seine Lehre*, II (*Geschichte der neuer Philosophie*, V), página 80.
(2 *La Philosophie pratique de Kant*, p. 317.

tratan de la libertad y también en la *Crítica* se habla de la ley moral. La diferencia en este punto podría ser a lo más una diferencia cuantitativa, porque es verdad que, mientras la mayor parte de los *Fundamentos* se ocupa de la ley (imperativo), la parte más amplia de la *Crítica* trata de la libertad y de los otros postulados. Pero la diferencia cualitativa, según Delbos, consiste en el método: método analítico en los *Fundamentos*, sintético en la *Crítica*. Nótese bien que método analítico y sintético, para Kant, nada tiene que ver con juicio analítico y sintético. Del método analítico y sintético habla Kant en el prólogo de los *Prolegómenos*: el primero consiste en subir de lo condicionado a sus condiciones, el segundo en reconstruir lo condicionado partiendo de sus condiciones; el primero sube de las consecuencias a los principios; el segundo va de los principios a las consecuencias. Sintético es el método de la *Crítica de la razón pura*; analítico, el de los *Prolegómenos*. En efecto, en los *Prolegómenos* Kant parte del hecho de que se dan ciencias válidas constituidas por juicios sintéticos *a priori* (la matemática y la física), y se pregunta en qué condiciones son ellas posibles; en la *Crítica de la razón pura* parte de las condiciones del conocimiento (intuiciones empíricas, intuiciones puras, esquemas, categorías, yo transcendental), y hace ver cómo de la intervención de estos factores resulta la ciencia con valor.

La misma diferencia de procedimiento se da, según Delbos, entre los *Fundamentos* y la *Crítica de la razón práctica*; en los primeros se va de la existencia de una voluntad absolutamente buena a las condiciones de la posibilidad de la misma; en la segunda se parte de los conceptos de ley y de máxima en general y se llega al concepto de bien moral y de libertad.

La interpretación de Delbos no carece de fundamento, pero el que esto escribe la modificaría en este sentido: en la *Crítica de la razón práctica*, Kant *quiere* proceder con método sintético, mientras que en los *Fundamentos* Kant había seguido el método analítico. Pero, ¿lo logra? La repuesta nos la dará la *Crítica de la razón práctica* (30).

En nuestra exposición de la moral kantiana seguiremos la *Crítica de la razón práctica*, de la que daremos, ante todo, una especie de índice razonado. La *Crítica de la razón práctica* está

---

(30) El autor sostiene, y ha tratado de demostrarlo en los capítulos precedentes, que Kant no ha logrado proceder con método sintético ni siquiera en la *Crítica de la razón pura*.

elaborada en sus subdivisiones, según el modelo de la *Crítica de la razón pura* (31); como ésta, en efecto, se divide en Doctrina de los elementos y Doctrina del método. En la primera se expone la moral; en la segunda, el modo de enseñarla, de manera que esta segunda parte se refiere al problema de la educación moral.

La doctrina de los elementos se divide en Analítica y Dialéctica. Falta la Estética, y tiene que faltar, porque la moral, a diferencia del conocimiento teorético, no se funda sobre la sensibilidad, antes al contrario debe absolutamente prescindir de ella. Se puede, sin embargo, encontrar algo análogo a la Estética transcendental en el capítulo intitulado «Los motivos de la razón práctica», pues en él se habla del sentimiento de respeto que suscita en nosotros la ley moral y, por tanto, se habla de la impresión que la ley moral produce en nuestra sensibilidad. Pero conviene notar inmediatamente la diferencia entre la vida moral y la vida cognoscitiva: en la primera es la razón la que determina, la que hace nacer el sentimiento; en la vida cognoscitiva, por el contrario, las intuiciones sensibles no son producidas por la razón, sino que son su presupuesto.

La Analítica se divide en Analítica de los principios y Analítica de los conceptos (nótese la inversión respecto de la *Crítica de la razón pura*). En la Analítica de la *Crítica de la razón pura*,

---

(31) Como puede verse por la siguiente sinopsis:

SUBDIVISIÓN DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

- Doctrina de los elementos ....
  - ANALÍTICA (voluntad pura)...
    - 1) ANALÍTICA DE LOS PRINCIPIOS (Trata de la ley moral y de su condición: la libertad).
      - Anejos: *a*) Deducción de los principios.
      - *b*) Cómo la razón práctica trasciende el mundo sensible.
    - 2) ANALÍTICA DE LOS CONCEPTOS (Trata del bien moral).
      - Anejos: *a*) Típica del juicio práctico.
      - *b*) Motivos de la razón práctica.
  - DIALÉCTICA........
    - Dilucidación crítica (doctrina de la libertad).
    - Concepto del sumo bien y antinomias inherentes a él.
    - Solución de la antinomia mediante los postulados.
    - Cómo la razón práctica trasciende la experiencia.
- Doctrina del método.

observa Kuno Fischer (32), se habla del entendimiento puro, esto es, de lo que es propio del entendimiento, independientemente de la sensibilidad; en la Analítica de la *Crítica de la razón práctica* se habla de la voluntad pura, esto es, de la voluntad no contaminada por ningún impulso sensible. La Analítica de los principios determina la ley de una voluntad pura, y concluye que una ley tal sólo puede ser ley formal. La existencia de una ley formal, que se impone, no por el objeto del mandato, sino porque es ley, implica la existencia de la libertad, puesto que presupone que la libertad puede estar determinada sólo por la razón y no por un objeto sensible.

¿Y cómo se justifica la existencia de una ley moral? Hay en la Analítica un párrafo intitulado «Deducción de los principios de la razón práctica», pero en él, de hecho, la ley moral no es deducida; Kant, por el contrario, afirma que ella es un «hecho de la razón», es decir, algo primitivo, no justificable ulteriormente.

La Analítica de los principios se cierra con un párrafo que anuncia ya la Dialéctica: en él se explica cómo la razón práctica nos autoriza a transcender el mundo sensible y en qué sentido se puede aplicar también al mundo inteligible la categoría de causa.

Por «concepto de la razón práctica» entiende Kant la representación del objeto que ella debe realizar, del fin que se propone, o sea, del bien; por consiguiente, la Analítica de los principios se ocupa del bien moral. Se comprende ahora por qué en la *Crítica de la razón práctica* la Analítica de los conceptos viene después de la Analítica de los principios; porque, dado el formalismo de la moral kantiana, el concepto de bien sólo puede ser determinado por el concepto de ley. Bueno es lo que la ley manda; y no: la ley manda lo que es bueno.

Anejo de la Analítica de los conceptos es un párrafo intitulado «Típica del juicio práctico», que corresponde al esquematismo de la razón pura; pero con esta diferencia: el esquema, intermediario entre la categoría y la intuición, es un producto de la imaginación transcendental, y permite a la intuición adecuarse al concepto. Es un reflejo de la categoría, impreso por la imaginación en la intuición; en la vida moral, por el contrario, no se puede dar al objeto del impulso sensible un reflejo de bondad moral: sería contaminar la ética. La acción a cumplir, el objeto concreto de la volun-

(32) *I. Kant*, II, 100.

tad, debe contener una analogía con la ley de la razón únicamente por lo que respecta a la forma; lo que quiere decir: cuando debo realizar una acción, tengo que preguntarme: ¿podría querer una naturaleza en la que esa acción sucediera necesariamente? Que es, a su vez, preguntarse también: ¿podría querer que la máxima de esa acción llegara a ser ley universal?

Al capítulo sobre los motivos de la razón práctica, al que ya hemos aludido, sigue después una «Dilucidación crítica de la razón pura práctica», que en la división exterior de la obra pertenece a la Analítica, pero que en realidad constituye como el puente de tránsito entre la Analítica y la Dialéctica, porque en su parte más amplia expone la doctrina de la libertad. El título «Dilucidación crítica» está sugerido por la primera parte del párrafo, en el que se hace casi como un índice razonado del libro (lo que hacemos nosotros ahora).

La Dialéctica de la razón práctica no lleva a resultados negativos, como sucede con la Dialéctica de la razón pura, sino que lleva a la afirmación de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, a los llamados postulados de la razón práctica. Así se entiende el primado de la razón práctica: porque ésta llega adonde la razón especulativa no puede llegar: a afirmar la existencia de objetos transcendentes el mundo de la experiencia. La razón especulativa debe someterse a las exigencias de la razón práctica, porque éstas nacen de la vida moral en cuanto dirigida exclusivamente por la razón, no nacen de tendencias sensibles, sino de una razón pura por sí misma práctica. Pero es así que la razón especulativa y la razón práctica son siempre la misma razón, si bien considerada bajo diversos aspectos; luego la razón teorética debe someterse a las exigencias de la razón práctica, porque son exigencias racionales, y si las rechazara rechazaría a la razón, esto es, renegaría de sí misma.

La ley moral como ley formal.—Fin de la *Crítica de la razón práctica* es demostrar que «se da una razón pura práctica» (33), es decir, que la razón en cuanto pura razón, sin ningún influjo de motivos sensibles, se basta por sí sola para determinar la voluntad (34). Sólo cuando la voluntad está determinada por la pura razón obedece a principios absolutamente válidos para todo tiempo, en toda condición, sea cual fuere.

(33) *P. V.*, p. 3.
(34) *P. V.*, p. 15.

Para probar esta tesis, comienza Kant por definir qué es un principio práctico: es una regla universal, capaz de contener debajo de sí otras reglas menos universales. Principio práctico es, por ejemplo, éste: 'cuida tu salud', que contiene debajo de sí estas otras reglas: 'sé sobrio', 'descansa cuando estás fatigado', etc. Los principios prácticos se subdividen en subjetivos o *máximas*, y objetivos o *leyes*. Los primeros sólo valen para el sujeto que se los impone, depende de su arbitrio, de su beneplácito; los segundos, valen para todo ser racional (35). Sólo pueden existir leyes prácticas si la razón es capaz por sí misma de determinar la voluntad. En efecto, si la voluntad estuviera siempre determinada por inclinaciones y sólo por ellas, por impulsos sensibles, sólo se darían máximas y no leyes, puesto que la sensibilidad es algo subjetivo, variable de individuo a individuo: *de gustibus non est disputandum.*

Por su carácter de universalidad, la ley moral es afín a las leyes de la naturaleza estudiadas en la Analítica de la *Crítica de la razón pura*; pero difiere substancialmente de ellas por este otro carácter: la ley moral es un *imperativo*, es decir, un mandato que puede también no ser seguido, una norma que puede también no ser actuada, mientras que las leyes de la naturaleza se verifican necesariamente. La razón de esta diferencia es que la naturaleza está constituida tal como es por las leyes que el entendimiento impone a la materia sensible: sin esas leyes no se daría absolutamente una naturaleza, y, por tanto, si se da una naturaleza se dan también esas leyes; mientras que el hombre existe, aunque no observe la ley moral, existe con sus impulsos, con sus inclinaciones, porque el hombre no es todo razón (36).

No basta decir que la ley moral tiene carácter de imperativo, puesto que hay dos tipos de imperativos: hipotéticos y categóricos. Los primeros mandan una acción en vista de un cierto fin a conseguir (en la hipótesis de que uno quiera conseguir un fin determinado), como, por ejemplo, trabajar y ahorrar de joven para

---

(35) Adviértase la insistencia de Kant en afirmar que la ley moral debe valer, no sólo para todos los hombres, sino también para todos los seres racionales. Schopenhauer observa, a este propósito, que hubiera debido también preocuparse de los ángeles: pero esta insistencia de Kant no merece esa ironía de Schopenhauer, porque contiene una profunda verdad: la ley moral, para imponerse como una norma válida para todos, debe ser una ley de la razón, en cuanto tal, una ley que la razón descubre como una verdad necesaria; no debe expresar solamente el comportamiento medio del hombre, el modo cómo la especie humana suele comportarse en determinadas circunstancias

(36) *P. V.*, p. 20.

no padecer miseria en la vejez. Tales imperativos tienen todos ellos esta forma: 'haz esto si quieres obtener esto otro'. Los inperativos categóricos, por el contrario, mandan una acción por sí misma, sin mirar a condiciones, a efectos por conseguir, como si digo a uno, por ejemplo, que no debe hacer nunca promesas falsas, sin preocuparse de los efectos útiles o nocivos que de ello puedan derivarse. La ley moral no puede ser un imperativo hipotético, porque si uno renuncia al fin por conseguir, no está ya obligado a seguir el imperativo hipotético; si uno, volviendo al ejemplo citado, se resigna a padecer miseria en la vejez, no está ya obligado a trabajar y ahorrar de joven. Por esto, un imperativo hipotético no tiene los caracteres necesarios para imponerse absolutamente a todos los seres racionales. Ha de ser, por tanto, la ley moral un imperativo categórico (37).

Kant se propone ahora determinar la esencia y las condiciones de un imperativo categórico: la esencia del imperativo categórico consiste en su carácter de ley puramente *formal*; su condición es la *libertad*.

«Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) como motivo determinante del apetito (38), son empíricos y no pueden suministrar leyes prácticas», dice el Teorema 1.º de la *Crítica de la razón práctica*. En efecto, ¿por qué motivo podemos tender a un objeto independientemente de la ley moral? Sólo porque el objeto nos *place*. Pero no se puede establecer a priori si una cosa place o no place, y por esto todo principio práctico que se funde sobre el placer sólo podrá ser a posteriori, estará basado en la comprobación de hecho del efecto (agradable o desagradable) producido por el objeto en el sujeto, y, por consiguiente, será de este tipo: 'de ordinario, el hacer tal cosa proporciona placer; por consiguiente, hacedla si queréis procuraros placer'. No es, ciertamente, éste el tipo de un imperativo categórico, tanto más cuanto que el placer varía de individuo a individuo, y no siempre lo que da placer a uno da placer también a otro. Así, pues, los principios materiales no pueden ser principios universalmente válidos. Y si se objetara: pero hay un objeto que están todos de acuerdo en desear: la felicidad, Kant respondería: ¿qué es la felicidad? Cada

(37) *P. V.*, p. 24.

(38) Traducimos por *apetito* el término *Begehrungsvermögen*, cuyo significado nos parece corresponder exactamente al de *appetitus* en la terminología escolástica. *Appetitus*, en efecto, es el término genérico aplicable a cualquier tendencia, sensible o racional; la voluntad, efectivamente, se define *appetitus rationalis*.

uno la pone en un objeto diverso, según sus propios gustos, sus tendencias. Y aunque supongamos que todos los hombres estén de acuerdo en la determinación de lo que es felicidad, este acuerdo sería un puro hecho, incapaz, por ende, de fundar una rigurosa universalidad (39).

En el Teorema 2.º se pone de relieve otro defecto de los principios que presuponen una materia, un fin: están todos fundados sobre el egoísmo y no pueden expresar una estricta exigencia moral. Afirmación que estaba ya implícita en el Teorema 1.º, donde se decía que la tendencia de la voluntad a un objeto, anteriormente a la ley moral, no puede ser determinada sino por el placer. Etica material, por consiguiente, equivale a ética utilitarista.

Cuando se dice que la ley moral no puede ser una ley material, no se quiere negar que la actividad moral deba tener un objeto determinado; también la actividad moral, como toda otra actividad, debe estar determinada, y tener, por tanto, un determinado objeto (40): un trabajo que cumplir, la propia salud que conservar, la vida y el honor de otro que hay que respetar, etc. Pero sí quiere decir que la materia no puede ser presupuesto de la ley, sino viceversa. Por ejemplo, cuando conservo mi salud con la sobriedad de la vida, mi sobriedad no sería ya virtud, sino un simple cálculo utilitario, si erigiera en norma el ser sobrio para conservar mi salud, esto es, si la ley de la sobriedad tomara su valor de ley, para mí, del fin que me permite conseguir (de la materia, en este caso, la salud), en vez de tomarlo de sí misma. Para ser moral es necesario que yo conserve mi salud, porque es un deber conservarla, no por la salud en sí misma.

Para evitar el empirismo y el utilitarismo, no hay camino ninguno fuera del *formalismo*: la ley moral debe imponerse por su forma de ley, no por la materia. Kant entiende por materia lo que la ley prescribe, el objeto, el fin por realizar (41). Pero la forma de ley, o sea el carácter por el cual la ley es ley, es la universalidad; por tanto, el principio de la moral es el siguiente: «Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer en todo momento como principio de una legislación universal» (42). Tal principio ofrece un criterio seguro, aun a las personas más sencillas,

---

(39) *P. V.*, pp. 25-26.
(40) *P. V.*, p. 34.
(41) *P, V.*, p. 27.
(42) *P. V.*, p. 30.

para juzgar de la bondad de una acción. «Me he erigido en máxima, por ejemplo, aumentar por todos los medios seguros mis bienes. Ahora tengo en mis manos un depósito y su dueño ha muerto sin dejar ningún escrito respecto de él. Naturalmente, es éste el caso de mi máxima. Pero sólo me interesa saber si esa máxima puede también valer como ley práctica universal. La aplico, pues, al caso presente, y pregunto si ella puede recibir la forma de una ley, y, por consiguiente, si yo, mediante mi máxima, podría al mismo tiempo dar una ley semejante: que todo hombre puede negar tener un depósito, de cuya entrega nadie puede aducir prueba alguna. Veo en seguida que un principio tal, como ley, se destruiría a sí mismo, porque haría ciertamente que en adelante no hubiera más depósitos» (43).

Una distinción específica entre apetito inferior (egoístico) y apetito superior (voluntad moral) sólo se puede hacer a base de los conceptos de materia y de forma: el apetito inferior es la tendencia a una materia (a un objeto, a un fin determinado), el apetito superior es la voluntad únicamente determinada por la forma de la ley, o sea por la razón; es «la razón en cuanto que determina por sí misma a la voluntad». Es, pues, inepta la distinción que hacía Wolff, según la cual el apetito inferior es el que depende de un conocimiento sensible; el apetito superior, el que depende de un conocimiento intelectual. Poco importa, observa Kant, el modo como conozco un objeto, para modificar la naturaleza de mi tendencia hacia él: lo único que importa es si quiero ese objeto porque me place o porque la ley me dice que lo quiera, sin mirar en modo alguno al hecho de que el objeto me plazca o no me plazca. Si la voluntad está determinada por el sentimiento, la acción es egoísta; si la voluntad está determinada por la razón, la acción es moral. Inútil es buscar la moralidad en un sentimiento refinado: entre el placer y el bien moral se da un salto cualitativo y no se encuentra la moralidad refinando el placer, así como no se encuentra el espíritu sutilizando más y más la materia (44).

Decir que la voluntad sólo está determinada por la forma de la ley vale tanto como decir que la voluntad no está determinada por ningún objeto, que es, por consiguiente, libre. Por otra parte, una voluntad libre sólo puede obedecer a una ley formal, porque, siendo sensible toda materia, si la voluntad estuviera determinada

(43) *P. V.*, p. 27.
(44) *P. V.*, p. 23.

por una materia, estaría sujeta a los impulsos sensibles y, por ende, no sería libre (45).

Valor absoluto de la ley moral y libertad se implican mutuamente, no son sino dos aspectos de una idéntica realidad; pero, ¿qué es lo que conocemos primero, el valor absoluto de la ley o la libertad? Kant responde: la ley moral. De la libertad no tenemos intuición, ni podríamos nunca captar la libertad en el mundo de la experiencia, porque en el mundo de la experiencia todo está sujeto al determinismo. De lo que tenemos intuición es del valor absoluto de la ley moral como de una ley que nos manda obrar de un modo determinado, sean cuales fueren los impulsos sensibles que puedan oponerse a la ley. También lo atestigua la experiencia común: un impulso sensible vence a otro; el miedo de la horca arranca un vicio, pero ningún impulso sensible dispensa de la observancia de la ley. Si, por ejemplo, un tirano amenaza matarme si no juro en falso, puede ocurrir que me deje vencer por el miedo y diga un falto testimonio, pero esta mentira sigue siendo igualmente mala, lo sé; lo siento yo mismo que me he dejado vencer; sé que no debía decirla, que *debía* decir la verdad. Este *debía* es el testimonio de que *podía* decirla, pues no tendría sentido una conciencia del deber cuando se estuviera necesitado a obrar de un modo determinado; en efecto, cuando tengo dolor de cabeza, sería absurdo decir que no debo tenerlo, precisamente porque nada puedo hacer para no tenerlo, porque el tenerlo o no tenerlo no depende de mí (46).

Tengo, pues, conciencia de ser libre, porque tengo conciencia de deber seguir la ley moral. «La conciencia de esta ley fundamental se la puede llamar un hecho de conciencia *(Faktum der Vernunft)*, porque no se la puede deducir con razonamientos de precedentes datos de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad, porque se nos impone por sí misma...» (47). La conciencia de la ley moral es, por tanto, algo originario, indeducible. Hay, ciertamente, en la *Crítica de la razón práctica* un capítulo intitulado «Deducción de los principios de la razón pura práctica», pero contiene todo lo opuesto de una «deducción», pues ratifica que la ley moral se da como un hecho de la razón y «no puede ser demostrada mediante ninguna deducción» (48). Por el contrario, de

(45) *P. V.*, pp. 28-29.
(46) *P. V.*, p. 30.
(47) *P. V.*, p. 31.
(48) *P. V.*, p. 47.

la ley moral se puede deducir la libertad y la existencia de un mundo inteligible (49).

Y, en primer lugar, si la voluntad es libre, esto quiere decir que ella sigue su propia ley, y no la ley que le viene impuesta por algo exterior: quiere decir, que es *autónoma*. La autonomía no es sino la libertad en su aspecto positivo, porque libertad no significa ausencia de ley, sino obediencia a una ley que viene de la intimidad propia e independencia de toda ley que venga de fuera, de una materia, de un objeto (50). Por consiguiente, una ley material lleva siempre consigo la heteronomía de la voluntad, o sea, la dependencia de la voluntad de una ley extraña a su naturaleza (51).

Kant se preocupa particularmente de combatir esa especie de heteronomía que hace depender la voluntad del deseo de ser feliz. Si se admite que la felicidad es el objeto determinante de la voluntad, se llega a consecuencias absolutamente inmorales. Habría, en efecto, que justificar cualquier acción que traiga utilidad, por ejemplo, un falso testimonio que reporte ventajas. Además, tendrían lugar estos inconvenientes: 1) Si tomamos como regla de nuestras acciones la felicidad, no podremos nunca tener una ley verdaderamente universal, porque puede haber diversas opiniones sobre la felicidad: unos la ponen en el placer, otros en los honores, otros en el poder, etc. A lo más, se podría establecer que, generalmente, los hombres que obran de ésta o aquella manera se encuentran contentos, pero ésta no sería una rigurosa universalidad: sería sólo un «por lo común». 2) La prudencia podrá aconsejar ciertos medios para obtener la felicidad, no mandarlos; pero la ley moral no aconseja, sino que manda. 3) El principio de la felicidad no nos suministra nunca reglas seguras y que puedan ser fácilmente conocidas por todos; precisamente lo contrario de lo que sucede con

---

(49) Se ve, pues, que también en la *Crítica de la razón práctica*, Kant procede, en realidad, con método analítico, esto es, supone que existe una ley moral con valor universal, y sólo determina sus condiciones.

(50) *P. V.*, p. 33.

(51) Kant cataloga los diversos tipos de heteromonía en el siguiente esquema: Los motivos determinantes prácticos materiales de la voluntad pueden ser:

Subjetivos.........	Externos............	Educación (Montaigne).
		Gobierno civil (Mandeville).
	Internos............	Sentimiento físico (Epicuro).
		Sentimiento moral (Hutcheson).
Objetivos.........	Internos............	Perfección (Wolff).
	Externos...........	Voluntad de Dios (Crusius).

el imperativo categórico tal como Kant lo formula. 4) Si la ley moral tuviera su justificación en la felicidad por conseguir, se podría llamar imprudente, pero no despreciable al que la viola. Una cosa es perder y otra cosa hacer trampas en el juego: la primera acción es una imprudencia; la segunda, una inmoralidad. Pero ¿cómo se podría justificar esta diferencia, si el criterio de la moralidad es sólo la felicidad? «Porque, para tener que decirse a sí mismo: soy un indigno, a pesar de haber llenado mi bolsa, se debe, en verdad, tener otra regla de juicio distinta de la que lleva a aprobarse a sí mismo y a decir: soy un hombre hábil, porque he enriquecido mi casa.» 5) Si la ley moral estuviera fundada sobre la felicidad, no se podría justificar el castigo de la culpa; ¿por qué, en efecto, se habría de añadir mal al mal, añadir el mal de la pena al de la felicidad perdida?

Pero también la doctrina del sentimiento moral, que al mismo Kant había satisfecho en la época en que escribía las *Observaciones sobre sentimiento de lo bello y de lo sublime*, no le parece ahora ya capaz de fundar una ley moral con valor absoluto. Efectivamente, nota Kant, el sentimiento moral supone ya formada la conciencia moral; el hombre capaz de sentir la belleza de la virtud y la fealdad del vicio es ya un hombre virtuoso, un hombre que tiene el hábito de la virtud. Y ¿cómo ha adquirido este hábito? ¿Cuál ha sido el motivo que le ha determinado la primera vez a obrar virtuosamente? No puede haber sido sino la razón, el conocimiento de la ley en su universalidad (52).

El bien moral.—El objeto de la razón práctica es el bien moral, esto es, el bien que puede ser reconocido como tal por la razón. Bien, en general, es aquello a lo que tiende la voluntad; pero si la voluntad estuviera determinada por un objeto existente, por una materia, no podríamos establecer qué cosa es el bien sin saber primero si este bien es realizable o no; mas habiendo ya demostrado—dice Kant—que la voluntad sólo puede ser determinada por la forma de la ley, de esta manera podemos desinteresarnos absolutamente de los resultados, cuando tratamos de definir qué es el bien moral. El bien moral debe ser querido, sean cuales fueren los resultados que se obtengan.

Pero ¿qué es el bien moral?

Kant ratifica su formalismo: bueno sólo puede ser lo que man-

(52) *P. V.*, pp. 35-38.

da la ley. En efecto, si intentáramos definir el bien independientemente de la ley, no podríamos definirlo sino como lo que satisface, lo que proporciona placer, y entonces nos encontraríamos en el hedonismo. Para distinguir el bien moral de lo que proporciona placer, el *Gut* del *Wohl*, no hay otro medio sino concebir el bien moral como lo que está mandado por la ley. He aquí por qué la filosofía moral no puede comenzar por el concepto de bien y pasar después al de ley, sino que, por el contrario, debe hacer derivar el primero del segundo (53).

Puesto que el objeto de la voluntad moral, el bien, está determinado por la ley, y no viceversa, de aquí se sigue que también las categorías de la razón práctica, esto es, los varios modos bajo los cuales se presenta el bien, no están determinados por los objetos, «sino que son todos ellos modos de una sola categoría, es decir, de la de la causalidad, en cuanto que el motivo determinante de ellos consiste en la representación racional de una ley de los mismos, que la razón se da a sí misma y mediante la cual se revela como práctica a priori (o sea, como pura razón)» (54). Nos parece que la tabla de las categorías de la razón práctica es aún más artificiosa que la de la razón pura, que es su modelo; por lo mismo, nos creemos dispensados no sólo de comentarla, si que también de reproducirla.

La Típica del juicio práctico corresponde al esquematismo de la *Crítica de la razón pura*. Allí se preguntaba cómo se pueden aplicar los conceptos puros del entendimiento a las imágenes sensibles; aquí se pregunta cómo se puede aplicar la ley moral a las acciones que hay que realizar en la vida. La ley moral, en efecto, debe poder causar la existencia de acciones concretas, y, por otra parte, debe determinar esa existencia con una necesidad que no sea la del determinismo natural. ¿Cómo es esto posible? La dificultad, advierte Kant, es más grave que aquella de la *Crítica de la razón pura*, porque los conceptos puros del entendimiento están hechos para informar las intuiciones, mientras que «lo moralmente bueno es, en cuanto al objeto, algo suprasensible, a lo cual, por tanto, nada puede corresponder en ninguna intuición sensible». Para resolver la dificultad será necesario que en la acción, considerada como evento del mundo sensible, se pueda descubrir algún reflejo del mundo inteligible. Tal reflejo no es otra

(53) *P. V.*, pp. 58-64.
(54) *P. V.*, p. 65.

cosa que la universalidad. «Pregúntate a ti mismo si la acción que te propones la podrías mirar como posible mediante tu voluntad, si ella debiera suceder según una ley de la naturaleza de la cual tú mismo fueras parte. Conforme a esta regla, en efecto, juzga cada uno las acciones, si son buenas o malas moralmente. Así, se dice: si cada uno, cuando cree hacer su propio provecho, se permitiera estafar, o se creyera con derecho a abreviarse la vida apenas le viene un grave disgusto, o mirase con completa indiferencia la miseria de los otros, y tú también pertenecieras a un orden de cosas así, ¿te encontrarías en ello a gusto y bien, con el consentimiento de tu voluntad?» (55).

Es, pues, la universalidad un reflejo de la moralidad en el mundo sensible; el hecho de que la máxima de mi obrar pueda ser erigida en ley universal, no constituye, por tanto, la esencia de la moralidad, sino que es únicamente el signo que nos permite su reconocimiento. La esencia de la moralidad pertenece al mundo inteligible y por lo mismo no puede ser intuida en sí misma: en el mundo sensible sólo puede descubrirse su reflejo (56).

La Típica del juicio práctico se pregunta: ¿cómo puede reflejar la ley moral una acción, que es un hecho sensible considerada objetivamente? En el capítulo sobre los Motivos de la razón práctica, Kant pregunta: ¿Cómo puede llegar a tener valor motivo, cómo puede tener eficacia la ley moral en el sujeto que obra, que es también sensible? La ley moral ejerce primeramente sobre la sensibilidad un efecto negativo: excluye los impulsos sensibles como motivos; después ejerce también un efecto positivo: suscita el sentimiento de *respeto*. El sentimiento de respeto se llama sentimiento moral, porque sigue, no precede al reconocimiento de la ley moral, sino que es siempre un sentimiento, y, por lo mismo, sólo puede tener lugar en un ser sensible (57). El sentimiento de respeto está ligado a la conciencia del deber (58).

La libertad.—La tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* ha dejado en suspenso el problema de la libertad, o, mejor, ha demostrado que la libertad no es imposible, pero tampoco ha demostrado que se dé la libertad. La libertad no es imposible, puesto que el mundo de la naturaleza, donde rige un rígido determinis-

(55) *P. V.*, p. 69.
(56) *P. V.*, pp. 70-71.
(57) *P. V.*, p. 76.
(58) *P. V.*, p. 80.

mo, es un mundo de fenómenos y no de cosas en sí, de manera que puede darse que en el mundo nouménico, en el mundo de las cosas en sí, se dé la libertad. Además, nada prohibe que existan causas que obren libremente, cuyos efectos, empero, sean fenoménicos y sigan, por ende, el determinismo. Una de tales causas podría ser el hombre. Si llamamos *carácter* la regla según la cual una causa obra, llamaremos carácter inteligible el modo de obrar de una causa en cuanto nóumeno, y carácter empírico el modo en que el obrar de esta causa repercute, se refleja en el mundo fenoménico. Ahora bien, si el hombre como nóumeno es libre, es libre en su carácter inteligible, está determinado en su carácter empírico. Mas la razón teorética, si puede demostrar que la libertad no es imposible, no puede demostrar que se dé la libertad. Que somos libres está atestiguado por la ley moral, que nos manda ciertas acciones incondicionadamente: *puedes porque debes*. Después de haber probado así la existencia de la libertad, Kant toma de nuevo la distinción entre fenómeno y nóumeno, que ya había hecho en la *Crítica de la razón pura* para demostrar que la libertad es compatible con el determinismo de la naturaleza, si bien no se le oculta que la aplicación de su teoría está expuesta a dificultades no pequeñas: «Si de un hombre que comete un hurto digo: esta acción, según la ley natural de la causalidad, es un evento que se sigue necesariamente de los motivos determinados del tiempo precedente, era imposible que tal acción pudiera no ocurrir. ¿Cómo puede entonces el juicio, según la ley moral, cambiar las cosas y suponer que la acción podía ser evitada, porque la ley dice que debía ser evitada? Esto es: ¿cómo puede ese hombre llamarse enteramente libre, en el mismo momento, respecto de la misma acción, en la cual, sin embargo, está sujeto a una necesidad natural inevitable?» (59). Decir que el acto es libre en cuanto que está ciertamente determinado, pero sólo por motivos internos, es, como decía Leibniz, «un mezquino expediente»: la libertad del hombre «no sería cosa mejor que la libertad de un asador, que, una vez cargado, también él da por sí mismo sus movimientos» (60). Es menester, por el contrario, atenerse a la distinción entre fenómeno y nóumeno, carácter sensible y carácter inteligible. El hombre como ente sensible vive en el tiempo y está sujeto al determinismo, «mas el mismo su-

(59) *P. V.*, p. 95.
(60) *P. V.*, p. 97.

jeto, que, por otra parte, tiene conciencia de sí como nóumeno, considera a la vez su existencia en cuanto no sometida a las condiciones del tiempo..., y en esta existencia suya nada es para él anterior a la determinación de su voluntad, sino que toda acción y, en general, toda determinación de su existencia, que se da como mudable en el sentido interno, y la misma sucesión de su existencia, toda cuanta es como ser sensible, no pueden ser consideradas en la conciencia de su existencia inteligible sino como consecuencia y nunca como motivos determinantes de su causalidad como nóumeno. Pues bien, bajo este respecto, el ser racional puede decir justamente de toda acción que realice contraria a la ley..., que él la hubiera podido evitar, porque esa acción, con todo el pasado que la determina, pertenece a un único fenómeno del carácter que él se procura a sí mismo, y según el cual se atribuye a sí, como a causa independiente de la sensibilidad, la producción de aquellos mismos fenómenos» (61).

Otra dificultad a propósito de la libertad es la de la conciliación de la libertad humana con la causalidad divina. También para resolver esta dificultad es necesario tener presente la distinción entre fenómenos y nóumenos. Si Dios, en efecto, fuera causa de las cosas en cuanto fenómenos, las determinaría necesariamente, puesto que los fenómenos están determinados; pero siendo El causa de las cosas en cuanto que son nóumenos, y siendo el hombre en cuanto nóumeno libre, de aquí se sigue que Dios es causa del mismo obrar libre del hombre, es causa de su misma libertad (62).

Los postulados de la razón práctica.—La libertad ha sido concebida como la causalidad del sujeto libre. Pero la causalidad es una categoría y, como tal, sólo aplicable al mundo fenoménico. ¿Qué nos autoriza a aplicarla también al hombre como nóumeno?

Kant responde: el concepto de causa es un concepto puro, de suyo; por tanto, sería también aplicable a las cosas en sí; pero como las cosas en sí no pueden darse nunca, como nuestra intuición es sólo sensible, como es sólo sensible la materia que le es necesaria al concepto de causa para poder ser aplicado, por todo esto la *Crítica de la razón pura* pudo demostrar la validez del principio de causa únicamente para el mundo de la experiencia. Mas

---

(61) *P. V.*, pp. 97-8.
(62) *P. V.*, p. 102.

ahora la conciencia moral (el *conocimiento* del deber, de la ley) nos pone en contacto con las cosas en sí, con esa cosa en sí que es la voluntad pura, y con ello nos ofrece, por decirlo así, una materia inteligible, a la cual podamos aplicar el concepto de causa. Sin embargo, no siendo una intuición ese contacto con el mundo inteligible, que tenemos en la experiencia moral, no dándonos a conocer qué sea ese mundo, de aquí resulta que tampoco la aplicación de la noción de causa a la voluntad pura nos da un verdadero y propio concepto de la libertad; no nos dice qué es la libertad positivamente, en sí misma; no nos hace ver cómo obra un agente libre (63).

La afirmación de la libertad es un primer paso más allá del mundo sensible, realizado bajo el impulso de las exigencias de la razón práctica: es el primer postulado de la razón práctica; los otros dos postulados son la afirmación de la existencia de Dios y de una vida futura. Mientras el primer postulado está conexo inmediatamente con la ley moral, los otros dos lo están tan sólo mediatamente, a través del concepto de sumo bien.

¿Qué es el sumo bien?

Si por sumo bien se entiende el bien más alto, éste es ciertamente la virtud; pero la virtud no es todavía el bien completo, porque no satisface todas las exigencias del hombre. Para que todo el hombre esté satisfecho, menester es que la virtud esté unida a la felicidad. «Porque tener necesidad de felicidad y ser también digno de ella y no ser, sin embargo, partícipe de la misma, es cosa incompatible con el querer perfecto de un ser racional, que tuviera también en sí la omnipotencia, con sólo que intentemos representarnos un ser tal» (64). En el concepto de bien completo están, por tanto, unidos necesariamente dos elementos: virtud y felicidad. Mas la conexión entre virtud y felicidad no se puede establecer con un juicio analítico, porque la virtud y la felicidad no son idénticas. Hay, pues, que establecerla con un juicio sintético, y tal juicio sintético deberá ser a priori, porque la conexión es necesaria. Una conexión sintética a priori es la que hay entre causa y efecto; veamos si puede ser tal la relación entre virtud y felicidad. ¿Puede la felicidad ser causa de la virtud? Es *absolutamente imposible*, responde Kant, que la busca de la felicidad produzca la virtud; de lo contrario, se volvería a caer

---

(63) *P. V.*, pp. 54-57, 103-6.
(64) *P. V.*, p. 110.

en el utilitarismo, tan combatido. ¿Puede la virtud ser causa de la felicidad? *En el mundo sensible, no,* responde Kant (65), y con esta distinción entre «absolutamente» y «en el mundo sensible», Kant se ha abierto el camino para resolver la antinomia de la razón práctica. La antinomia es ésta: virtud y felicidad deben estar unidas y de por sí no se unen: ni la felicidad engendra la virtud, ni la virtud engendra la felicida. Pero he dicho, mientras es absolutamente imposible que la felicidad engendre la virtud, la relación inversa (esto es, que la virtud engendre la felicidad) sólo es imposible en el mundo sensible; por consiguiente, puede, y aún debe, ser postulado en el mundo inteligible. La síntesis entre virtud y felicidad es posible si hay un Dios remunerador que conceda la felicidad a quien sea digno de ella. Así se resuelve la antinomia de la razón práctica.

El postulado de la existencia de un Dios remunerador implica también el de una vida futura, puesto que la síntesis entre virtud y felicidad, debiendo verificarse y no pudiendo verificarse en la vida presente, tendrá que verificarse en una vida futura. Kant dedica un tratado especial al postulado de la inmortalidad del alma. Condición necesaria para la consecución del sumo bien, es, no cualquier conato de virtud, sino la virtud plena, la adhesión perfecta a la ley moral, que Kant llama *santidad.* Pero es así que la santidad está siempre a una distancia infinita de nuestra imperfecta virtud, luego se nos tiene que dar una existencia infinita para poder alcanzarla (66).

Así la dialéctica de la razón, a diferencia de la de la razón pura, llega a conclusiones positivas que nos permiten transcender el mundo de la experiencia, y la razón teorética debe aceptar estas conclusiones, puesto que son impuestas por las exigencias de una moral fundada en la pura razón y no en sus tendencias sensibles (67). Estas conclusiones, empero, a las que llega la razón práctica, no amplian el conocimiento teorético, porque son objeto de fe racional y no de ciencia (68).

---

(65) *P. V.*, p. 113.
(66) *P. V.*, pp. 122-3.
(67) *P. V.*, p. 121.
(68) *P. V.*, pp. 125-6.

OSERVACIONES CRÍTICAS.

El formalismo.—Hemos dicho en qué consiste el formalismo de la moral kantiana: en la afirmación de que *la ley moral vale por su forma de ley (su universalidad) y no por lo que manda* (materia, objeto, fin). Por esto la ley moral puede formular así: *obra de modo que la máxima de tu obrar pueda ser erigida en ley universal.*

La justificación del formalismo se da en el Teorema 1.º de la *Crítica de la razón práctica*, que pone este dilema: la ley moral o está determinada por un objeto (materia), y entonces está fundada sobre el placer, y por ende es subjetiva, o bien debe ser ley formal.

«M. Scheler, en su crítica del formalismo de la moral kantiana, observa que esta primacía de la ley sobre el fin, de la forma sobre la materia, recuerda esas formas equivocadas de la escolástica que ponían el fundamento de la moral, no ya en un carácter intrínseco al acto moral, sino en la pura y simple voluntad divina (69). Para encontrar un criterio intrínseco a la moralidad es menester volver a una ética material. Ahora bien: ¿por qué ha descartado Kant toda ética material? Porque—responde Scheler—. 1), ha identificado materia del acto moral con dato sensible, y 2), ha identificado dato sensible con modificación subjetiva. Si se admite que sólo puede ser materia de la voluntad un objeto sensible, o sea, un bien dado empíricamente, éste o aquel bien individual, se habrá de concluir con Kant que toda ley material sólo puede ser una ley empírica, privada de rigurosa necesidad y universalidad. En efecto, un objeto sensible es siempre un objeto particular, un *esto*; pero del hecho que la voluntad tienda a éstos o aquellos bienes sólo podré inducir, por una generalización del hecho, que la voluntad *suele* tender a un cierto género de bien, mas no podré nunca deducir que la voluntad *deba* tender a un cierto género de bien; no podré, por tanto, deducir nunca una ley en sentido riguroso. No sólo esto: un bien particular es un hecho, y, como tal, es contingente: puede o no puede realizarse. Si llegara, por consiguiente, a faltar una condición de existencia de ese hecho, la ley moral no imperaría ya más el tender a realizarlo. Pongamos por ejemplo que la materia de la ley sea el bienestar de la sociedad

(69) M. SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 216.

en que vivo. En tal caso, el precepto de «no robar» sólo estaría motivado por el hecho de que robando disminuiría el bienestar de esa sociedad. Mas puede siempre verificarse una condición por la cual, no obstante mi honestidad, la sociedad no obtenga de ella bienestar alguno (por ejemplo, si yo no robo, robarán otros); en tal caso, si el motivo de mi deber sólo fuera la consecución de aquel bien particular, yo no estaría más obligado a observar el precepto. La conducta moral estaría subordinada al éxito, lo que quiere decir: no existiría de ninguna manera un valor moral de las acciones independientemente de su utilidad.

Mas si se niega la identificación kantiana de materia de la voluntad con objeto sensible dado empíricamente, caen por tierra también todas estas consecuencias. Kant aplica a la moral el prejuicio radical de su gnoseología: la negación de una intuición intelectual. Si, por el contrario, se admite que el entendimiento sea capaz de intuición abstractiva, que se da una materia inteligible, que 'a priori' no equivale a 'forma', se admitirá que también la materia de la voluntad puede ser inteligible, puede ser bien cogido, no en su individualidad, sino en su esencia, un *valor*. Ahora bien: las relaciones entre los hechos sólo pueden ser conocidas con juicios sintéticos a posteriori, mas las relaciones entre el hombre considerado en su esencia y un valor son relaciones necesarias. Si la ley moral expresa, no ya la relación entre un individuo humano y un bien dado empíricamente, sino entre la naturaleza humana y un valor, la ley moral será material, y, sin embargo, expresará una relación necesaria, un absoluto *deber ser*. «Volviendo al ejemplo antes citado, si el bienestar de la sociedad es considerado, no como un hecho que puede realizarse o no, sino como un valor esencial para la persona humana, la relación entre tal valor y la voluntad humana no se mudará con el variar de las condiciones accidentales, y el deber de contribuir al bienestar de la sociedad y, por ende, de no robar, no vendrá, a menos si en un caso particular no se realiza el valor al cual mira la acción humana. La ley moral es ley material, porque me manda actuar determinados valores, porque saca su fuerza normativa de la materia y no de la forma de ley, y, no obstante esto, no es una ley empírica, porque está fundada sobre relaciones necesarias que subsisten entre la naturaleza humana y la esencia de ciertos bienes» (70). Esta era la verdad implícita de la teoría

(70) Cito de mi artículo *Essere reale, essere ideale, valore*, en «Riv. di Filos. Neoescolastica». 36 (1944), 37-8.

wolffiana, según la cual, la tendencia moral es la que sigue al conocimiento intelectivo; puesto que el conocimiento intelectivo es el conocimiento de lo universal, es el conocimiento del bien considerado en cuanto bien del hombre y no en los efectos sensibles que produce *hic et nunc.*

Se ha observado después que una ley puramente formal no puede ofrecer un criterio para juzgar la moralidad de las acciones, porque ¿cómo hacer para saber cuáles son las máximas que pueden ser erigidas en leyes universales? Los ejemplos que sobre este punto nos da Kant no son satisfactorios. Tomemos uno de ellos: la máxima de aumentar por todos los medios seguros la propia hacienda, no devolviendo, por ejemplo, un depósito, cuando su dueño ha muerto y estoy seguro de que no seré molestado por el hurto, no es una máxima que pueda ser erigida en ley universal, porque «un principio así, como ley, se destruiría a sí mismo, porque *haría ciertamente que no existiera ningún depósito*». Mas pregunto: ¿qué mal acarrearía el que, valiendo la ley universal del «arrambla, arrambla», todo el mundo se guardara muy bien de hacer ningún depósito? Pregunto qué criterio *puramente formal* me dice que tal ley no puede valer. Podría alguno responder: si valiera la ley universal del «arrambla, arrambla», no existiría ya más la sociedad humana. Muchísima verdad; pero, ¿qué criterio *puramente formal* me dice que debe existir una sociedad humana? Para afirmar que una sociedad humana debe existir es necesario apelar a un *criterio material*; es necesario mostrar, por ejemplo, que la *naturaleza del hombre, la perfección del hombre, el fin del hombre*, exige una vida social. Mas para hablar de naturaleza, perfección, fin del hombre, es menester presuponer una metafísica. Y, en efecto, para infundir una verdad al formalismo de la moral kantiana, menester es desembocar en una metafísica, como hace, por ejemplo, Martinetti en ese admirable ensayo de exégesis kantiana que es su trabajo *Sul formalismo della morale kantiana.* Basándose, sobre todo, en la típica del juicio práctico, donde Kant afirma que la universalidad de la ley no constituye la esencia de la moralidad, sino el tipo, o sea el símbolo, el reflejo de la moralidad en el mundo sensible, Martinetti afirma que, según Kant, la vida moral es una participación del hombre en el mundo inteligible, una afirmación de la primacía de lo espiritual, una actuación de la idea en el mundo sensible: la universalidad es sólo el signo de esta presencia de lo inteligible. Pero así interpretado el formalismo de la moral kantiana, coincide fundamentalmente,

como el mismo Martinetti reconoce, con la ética de la perfección profesada por C. Wolff. Martinetti observa que la perfección, tal como la entendía Wolff, es todavía un concepto empírico, y por lo mismo se comprende cómo haya podido degenerar en eudemonismo, mientras que la formalidad de la ley kantiana tiene un carácter que proviene del mundo inteligible. Podríamos preguntarnos si la ambigüedad del concepto wolffiano de perfección no depende del hecho que tal concepto se presenta separado de la concepción finalística de la realidad, que es el fundamento de la ética tomista, según la cual la perfección de un ente natural consiste en la plena actuación de la idea divina que ha presidido su creación.

Moralidad y felicidad.—Si se elimina el formalismo de la moral, se elimina también de ella esa innatural escisión entre virtud y felicidad, que es característica de la moral kantiana. La felicidad, en efecto (y preferiría llamarla con el término tradicional: *bienaventuranza)*, es entendida en la filosofía tomista como el *fin último* del hombre. Pues bien, ¿por qué razón suprime Kant de su moral toda consideración de fines? Porque arbitrariamente concibe el fin solamente como fin empírico, objeto de tendencia sensible. En la moral tomista, por el contrario, la bienaventuranza es concebida como la *perfección* del hombre, la más alta perfección del hombre, y puesto que la diferencia específica del hombre es la *razón* (y la razón no es sino la manifestación de la *espiritualidad* del hombre), la bienaventuranza es entendida como un hecho intelectual. Mientras que para Kant el término felicidad significa siempre goce sensible, placer, se comprende, por tanto, por qué Kant juzga indigno del hombre obrar por la felicidad, y por qué, al contrario, Santo Tomás juzga digno del hombre (y necesario para su naturaleza) el obrar por la bienaventuranza.

Si se concibe la bienaventuranza como perfección del hombre, no se puede de ninguna manera prescindir de ella para construir una ética. Tender a la bienaventuranza, quiere decir tender a la propia perfección, actuarse plenamente a sí mismo, ser plenamente uno mismo, plenamente hombre. ¿Y a qué otra cosa puede tender la actividad moral sino a hacernos ser plenamente nosotros mismos, plenamente hombres? Además, se puede notar que ningún filósofo puede hacer caso omiso del concepto de bienaventuranza—entendido en este sentido—para construir una ética. En la misma moral de Kant: ¿por qué tiene la ley moral un valor

incondicionado, sino porque prescribe al hombre la plena actuación de su racionalidad?

Este concepto de perfección, este ser plenamente uno mismo, adquiere después en la moral tomista un significado particularmente elevado, dado el concepto preciso que Santo Tomás tiene de la finalidad. La finalidad no es simplemente la necesidad que cada naturaleza tiene de obrar de un modo dado; es la orientación dada a cada naturaleza por la inteligencia creadora del universo. Conseguir el propio fin, ser plenamente uno mismo, significa, por consiguiente, obrar de conformidad con la propia naturaleza de hombre, y así haciendo actuar la suprema *razón* de nuestro ser, realizar la idea divina, según la cual nuestra naturaleza ha sido modelada. Nada hay, pues, de hedonístico en la voluntad de bienaventuranza, que es la base de la moralidad.

De aquí resulta la diferencia fundamental entre la moral tomista y la moral utilitaria. Esta última, que está siempre fundada sobre una comprobación empírica, parte de este dato de hecho: el hombre tiende a la felicidad (felicidad entendida en el sentido de placer), y, en consecuencia, para tener el máximo de felicidad, debe operar así o así. Contra esta concepción ética tienen pleno valor las críticas kantianas. Si se considera la tendencia a la felicidad como un *puro hecho*, no se tiene razón ninguna para decir que todo hombre debe tender a la felicidad, y si uno renunciara a la felicidad, podría muy bien, en esta posición, dispensarse también de la observancia de la ley moral. Más aún: esta renuncia a la felicidad, concebida como bien puramente subjetivo, podría tener un carácter heroico, de rebelión contra la moral burguesa; podría parecer por lo mismo más elevada moralmente.

El tomismo no rechaza, en verdad, esa parte de verdad contenida en el utilitarismo y, en general, en el eudemonismo entendido vulgarmente, porque afirma que la obtención de la perfección debe llevar también consigo el goce. ¿Qué es, en efecto, el placer, el goce, sino la resonancia subjetiva, sentimental, de una perfección alcanzada? También el placer sensible es el sentido de un estado de perfección, de plenitud de vida alcanzada por nuestro organismo; otro tanto se diga de los placeres superiores. Si hay desequilibrios en este campo—especialmente en el del placer sensible—, si hay excesos, esto depende del hecho que el hombre es un ser inteligente y libre, que puede desviar el orden de su propia actividad, que puede buscar ese infinito a que por naturaleza aspira, en un campo en que el bien (y, por ende, el placer

que de él se sigue) es necesariamente limitado, y que, por consiguiente, puede forzar sus actividades sensibles para obtener de ellas un placer mayor del que ellas por naturaleza pueden dar, y, por este camino, desequilibrar y destruir su propio organismo. Pero normalmente el placer es la consecuencia necesaria de la obtención de un bien objetivo, de una perfección. Por tanto, la obtención de la más alta perfección humana traerá necesariamente consigo el goce más alto y más intenso. Así, pues, en la moral tomista el goce no es como una especie de compensación que Dios nos dará por los daños, las fatigas que hemos sufrido por la observancia de la ley moral, sino que es una necesaria consecuencia de la más alta perfección que habremos conseguido con la actividad moral.

Los postulados.—Los postulados, según Kant, son verdades que no se demuestran, sino que se han de aceptar con una *fe racional*. El concepto de fe racional, en sentido kantiano, es un concepto ambiguo, como se ve, particularmente por el artículo «Qué significa orientarse en el pensar», publicado en 1786 en la *Berlinische Monatschrift*, donde Kant toma posiciones en la polémica entre Mendelssohn y Jacobi. M. Mendelssohn sostenía que la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad eran rigurosamente demostrables. F. H. Jacobi, por el contrario, afirmaba que la razón conduce al panteísmo y al determinismo: la existencia de Dios, la inmortalidad, la libertad, son objetos de fe. Según Kant, estas verdades son afirmadas por la razón, mas por una «necesidad subjetiva» de la razón misma, y son por esto objeto de fe racional. Pero, ¿qué puede significar para la razón «sentir la necesidad» de sobrepasar la experiencia? Para una facultad cognoscitiva, sentir una necesidad no puede querer decir sino ver la necesidad, o sea, la contradictoriedad de lo contradictorio. Mas si es esto, nos encontramos con la razón objetiva, esto es, con un verdadero y propio *conocimiento* racional, no con una *fe* racional. Y si no es así, ¿qué puede ser la necesidad de la razón sino una intuición emocional a la manera de Jacobi, o una conclusión pragmatista, en virtud de la cual afirmo lo que me es de utilidad o de consuelo?

A propósito de la existencia de Dios en particular, hemos visto que Dios se presenta como el remunerador, el que sintetiza virtud y felicidad para dar al hombre el bien completo. Mas podemos preguntarnos: ¿qué derecho tiene Kant para decir que en el bien completo está incluida también la felicidad? Kant aduce este argu-

mento: ««Porque tener necesidad de la felicidad y ser digno de ella, y, sin embargo, no ser de la misma partícipe, no es de ninguna manera compatible con el querer perfecto de un ser racional, que tuviera al mismo tiempo en sí la omnipotencia, con sólo que tratemos de representarnos un ser tal.» Por consiguiente, la felicidad debe unirse a la virtud si se da un Dios racional y omnipotente. Ciertamente, en un mundo creado finalísticamente por Dios no debe haber lugar para una irracionalidad, para una estridencia como esa de una virtud sin felicidad. Pero en este momento de la crítica kantiana, ¿quién sabe todavía si existe Dios? Kant, por tanto, introduce aquí a Dios antes de haberlo demostrado, y se puede decir que su afirmación de Dios se apoya sobre un círculo vicioso.

Y por lo que toca al postulado de la inmortalidad del alma, podríamos observar que, si la santidad exige un tiempo infinito para ser alcanzada, el hombre no la alcanzará jamás, ni siquiera en la otra vida, y por lo mismo no alcanzará jamás el fin de su actividad moral.

Mas no es posible dejar el estudio de la moral kantiana sin reconocer también los méritos de esta concepción: la vigorosa afirmación de la *especificidad* de los valores morales, de su irreductibilidad a cualquier otro valor, y especialmente a los económicos, y la afirmación de la primacía de los valores morales, de su superioridad sobre todo otro valor, sea cual fuere. Estos son elementos estrictamente cristianos, que Kant debe probablemente a su educación religiosa.

No olvidaremos, finalmente, otro mérito de la moral kantiana: haber fundado la moralidad sobre la roca firme de la razón, y no sobre la arena movediza del sentimiento.

Capítulo IX.

LA INTUICION EXTRATEORETICA DE LA 'INTELIGIBILIDAD' DE LO REAL

(La crítica del juicio.)

El intermediario entre el mundo inteligible y el mundo sensible.—En los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (1) habla Kant de una analogía entre el reino de los fines, que es el orden moral constituído por el conjunto de las leyes morales, y el reino de la naturaleza, constituído por el conjunto de las leyes naturales. La analogía consiste en esto: en que uno y otro reinos están constituídos por leyes universales. Surge ahora este problema: ¿no podría haber una afinidad más profunda entre los dos reinos?

El problema, apenas insinuado en los *Fundamentos*, es abordado de lleno en la *Crítica del juicio*, la obra de Kant que tal vez ha tenido mayor influjo sobre el mundo de la cultura del periodo que inmediatamente le sigue.

La *Crítica de la razón pura* ha concluído que sólo puede haber ciencia del mundo sensible, fenoménico; la filosofía moral nos ha revelado la existencia de un reino de fines, de un reino de la libertad, substraído al determinismo de los fenómenos físicos, y, por ende, no-fenoménico; entre los dos mundos hay un «abismo inmenso» (2), no hay tránsito del uno al otro. «El concepto de la naturaleza puede muy bien representar sus objetos en la intuición, mas no como cosas en sí, sino tan sólo como fenómenos; mientras que el concepto de la libertad puede representar su objeto como cosa en sí, pero no en la intuición; en consecuencia, ninguno de los dos puede dar un conocimiento teorético de su objeto

---

(1) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Kant, *Ges. Schriften*, IV, 438.

(2) *K. U.*, XIX.

(y ni siquiera del sujeto pensante) como cosa en sí; objeto que sería lo suprasensible, cuya idea debe estar bajo la posibilidad de todos esos objetos de la experiencia, pero que por sí misma no puede ser nunca elevada y ampliada hasta hacer de ella un conocimiento» (3). En suma, me encuentro en estas condiciones: tengo contacto con lo inteligible, mediante la ley moral, pero un contacto ciego, si se puede hablar así; no veo este inteligible, no lo intuyo; por otra parte, lo que intuyo, de lo que tengo ciencia, es sólo sensible, sólo fenómeno, no realidad en sí. Y, sin embargo, no obstante este abismo entre los dos mundos, el mundo inteligible debe tener un influjo sobre el sensible, porque la libertad debe poder actuarse en el mundo sensible. Por consiguiente, el nóumeno, que es fundamento del mundo natural, debe ser esa misma realidad inteligible con la que entro en contacto en la vida moral, debe ser el reino de los fines. Lo que vale tanto como decir: el fondo del ser, para usar de una expresión de Bontadini, o sea lo Absoluto, el principio de toda realidad, también de la realidad natural, debe ser Razón, debe ser Inteligencia.

Debe ser, he dicho hasta ahora. Pero ¿no poseo medio alguno para ver en el mundo sensible un reflejo de esta Razón?

Se trataría de encontrar un intermediario entre la razón (razón en estricto sentido kantiano, como facultad de las ideas) que sólo tiene un uso práctico, y el entendimiento, que tiene un uso teorético, pero limitado al fenómeno. Se da el intermediario, es la *facultad de juzgar*. Mas se trata de una facultad que no tiene un verdadero y propio objeto. No intuye la racionalidad de lo real objetivamente, o sea con principios universales y necesarios; la intuye sólo subjetivamente, a través de un sentimiento o a través de una hipótesis que no logra transformarse en ciencia.

Mas, antes de precisar la naturaleza de este intermediario, veamos en qué consiste su objeto, en qué consiste esa racionalidad de lo real que la facultad del juicio (4) tiene por misión descubrir.

En efecto, si el Juicio, como dice Kant, es la facultad de subsumir un particular bajo un concepto universal, el entendimiento, al unificar con sus categorías lo múltiple de la intuición, es ya Juicio. La naturaleza, ha dicho Kant en la *Crítica de la razón*

(3) *K. U.*, XVIII.

(4) Siguiendo al traductor italiano, indicaremos con *Juicio* (con mayúscula) la facultad de juzgar (*Urteilskraft*) y con *juicio* (con minúscula) el acto de juzgar (*Urteil*). (Cf. *Critica del Giudizio*, trad Gargiulo, Bari, Laterza).

pura, es constituida por el entendimiento mismo que aplica sus conceptos puros a las intuiciones; por consiguiente, la actividad del entendimiento es precisamente juicio, y más exactamente *juicio determinante*, como lo llama Kant, indicando con este término el acto por el cual lo múltiple dado en la intuición se pone bajo un concepto (un universal), que ya se posee, y que es hecho precisamente para objetivar, es decir, para determinar eso múltiple.

La diferencia entre entendimiento y Juicio es ésta: la inteligibilidad, que dan a la naturaleza nuestros conceptos, no nace de lo múltiple de las intuiciones mismas: lo múltiple de las intuiciones empíricas, que sería de suyo una masa ininteligible de impresiones, es encuadrado en nuestros conceptos, pero no los expresa de por sí; y por esto los objetos que resultan de la síntesis son fenoménicos: porque esos conceptos no pueden atestiguar la inteligibilidad de una materia que les es extraña. La materia, las intuiciones empíricas, son el caos que nuestro entendimiento ordena en cosmos, pero que permanece siempre extraño, irreductible en lo más íntimo suyo a la inteligibilidad, como en la concepción griega la materia, aunque ordenada, formada por el demiurgo, permanece siempre extraña e irreductible a la inteligibilidad. La facultad del Juicio, por el contrario, busca también en la materia, también en lo múltiple de las intuiciones empíricas, un vestigio de inteligibilidad. La *busca*, he dicho, no tiene ya a su disposición los conceptos, como el juicio determinante, porque esta más profunda inteligibilidad buscada por el Juicio no es dada por conceptos que nosotros impongamos como desde fuera a la materia, sino que debe estar expresada en la materia misma. El juicio que busca la inteligibilidad, lo universal, bajo lo cual ha de poner lo particular, Kant lo llama *juicio reflectente*. De éste se trata en la *Crítica del juicio*.

De aquí una segunda diferencia entre entendimiento y Juicio; porque el entendimiento, imponiendo sus categorías a una materia que le es extraña, deja fuera de la categoría no pocas particularidades de la naturaleza. El entendimiento constituye una naturaleza *en general*, pero no agota la naturaleza en su especificidad; impone a la naturaleza sus leyes más generales (como las que hemos estudiado en las analogías de la experiencia), pero no sabe deducir de éstas los modos más específicos y particulares de comportarse la naturaleza. Tales modos no pueden ser conocidos a priori por nuestro entendimiento, porque se derivan de la materia, que no

ha sido creada por el entendimiento, y por lo mismo aparecen al entendimiento mismo como contingentes.

Pero ¿y si también la materia, este caos de impresiones subjetivas, se derivase de una cosa en sí análoga a nuestra inteligencia? Entonces también las leyes que aparecen como contingentes a nuestro entendimiento, también los particulares de la naturaleza serían inteligibles, y esta inteligibilidad que se escapa al entendimiento es precisamente el objeto Juicio (5).

El Juicio, pues, aprehende como inteligible también lo que se le escapa a nuestro entendimiento, lo que vale tanto como decir: el principio supremo del Juicio es el principio de la inteligibilidad de lo real. Pero la inteligibilidad de lo real no es sino la *finalidad*, puesto que decir que un ente está hecho para un fin equivale a decir que está hecho según una idea que lleva el vestigio de una inteligencia. El principio, el hilo conductor del Juicio, es, por tanto, el principio de finalidad (6).

Así, por camino muy tortuoso, pasando por las negaciones de la *Crítica de la razón pura* y por las intuiciones morales de la *Crítica de la razón práctica*, Kant vuelve a la afirmación fundamental de la filosofía tradicional: la realidad es inteligible, porque ha sido creada por una suprema Inteligencia y lleva en sí su huella. Nuestro entendimiento sólo coge las líneas maestras, más generales, de esta inteligibilidad; nuestros conceptos sólo captan los aspectos más universales de la realidad; pero también eso, que es para nosotros puro dato de hecho, tiene su razón de ser. Mas, tengámoslo presente para evitar confusiones, esta afirmación de Kant no es demostrable—si fuera demostrable caería por tierra toda la *Crítica de la razón pura*—: es el fruto de una aprehensión extrateorética, es el objeto de una especial facultad, el Juicio, en cuyo análisis vamos a continuación a ocuparnos.

Los caracteres del juicio estético.—La actividad del Juicio se desarrolla de dos modos: como aprehensión (7) de la belleza (juicio estético) y como aprehensión de la finalidad de la naturaleza (juicio teleológico); de aquí las dos partes de que consta la *Crítica del juicio*.

---

(5) *K. U.*, XXVI.
(6) *K. U.*, XXVII-XXVIII.
(7) Uso a propósito el término genérico *aprehensión* para designar el tipo de conocimiento propio del Juicio, porque el término intuición tiene ya en Kant un significado determinado—intuición es la sensible—, no aplicable aquí.

El punto de partida de la Crítica del juicio estético es análogo al de las otras dos críticas: ¿CÓMO SON POSIBLES JUICIOS ESTÉTICOS, CON VALOR UNIVERSAL? (8).

Y de la misma manera que en la *Crítica de la razón pura*, Kant busca aquí también una mediación entre empirismo y racionalismo. Para el racionalismo leibniziano, cual era el de A. G. Baumgarten, no hay diferencia específica entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, puesto que el primero se reduce al segundo. Según Leibniz, todo el universo está constituido por mónadas, substancias simples, y cada mónada está dotada de percepción. Entre las percepciones sólo hay diferencia en el grado de claridad: el que llamamos conocimiento sensible es un conocimiento confuso respecto del conocimiento intelectual. Pues bien, el conocimiento de lo bello, que pertenece a la esfera sensible (9), no es sino un conocimiento confuso de la perfección de los objetos, un concepto confuso de la perfección. Se comprende ahora cómo para Baumgarten esté justificada la universalidad de los juicios estéticos: tiene un fundamento objetivo, esto es, la perfección del objeto concebida confusamente. Como fundamento de la intuición de lo bello, debe estar, por tanto, un concepto, aunque sea confuso, del objeto juzgado bello. Baumgarten afirma, además, que el conocimiento estético tiene relación con el sentimiento, mas el sentimiento está determinado también por una cualidad objetiva: por la perfección del objeto, conocida confusamente.

El empirismo niega igualmente toda diferencia específica entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, más a beneficio de la sensibilidad, y todo lo reduce a conocimiento sensible. A pura sensibilidad debía, por tanto, ser reducida también la intuición de lo bello. Y, en efecto, el juicio estético, el juicio por el que afirmo «esto es bello», está fundado, según los empiristas, exclusivamente sobre la impresión subjetiva, sobre la impresión fisiológica producida por las cosas bellas (10).

Kant rechaza la tesis empirista porque no explica cómo el juicio estético pueda ser compartido por todos. El juicio estético tiene una pretensión de universalidad, de objetividad. No es lo mis-

---

(8) Nótese que el término *estético* es tomado en el sentido que hoy le damos, significado adoptado por vez primera por A. G. Baumgarten; no es tomado en el sentido que tiene en la *Crítica de la razón pura*, cuando habla Kant de estética trascendental.

(9) Por esto Baumgarten la llamó *estética*, de αἴσθησις, sensación.

(10) Véase la discusión con Burke, en *K. U.*, 29, pp. 128-130.

mo decir: 'tal cosa es bella' que decir 'tal cosa me gusta'; pero la tesis empirista no explica esta diferencia. De la comprobada insuficiencia de la tesis empirista nace la primera aserción kantiana sobre el juicio estético: *lo bello es el objeto de un placer desinteresado.* Si se quiere explicar la universalidad de los juicios estéticos, es necesario desligar el placer estético de las condiciones biológicas, de los intereses puramente animales. «Se llama interés el placer que unimos a la representación de la existencia de un objeto» (11). El interés es la finalidad biológica, puramente animal; es la relación que una cosa tiene conmigo en cuanto animal; ahora bien: tiene interés la cosa en su individualidad, la cosa existente, porque sólo una cosa existente puede entrar en relación conmigo, serme útil o nociva. Por el contrario, cuando pronuncio un juicio estético, prescindo de la existencia. Cuando se me pregunta si una cosa es bella, «sólo se quiere saber si esta simple *representación* del objeto va en mí acompañada de placer, por cuanto que, por otra parte, yo puedo estar indiferente acerca de la *existencia* de su objeto. Se ve fácilmente que, para decir que una cosa es bella... importa lo que yo hago en mí mismo de esta representación, no aquello en lo que dependo de la existencia del objeto» (12).

Y aquí surge inmediatamente una objeción: Kant ha identificado el interés por la existencia con el interés biológico, sensible; pero hay un interés por la existencia que tiene carácter espiritual: es el interés moral. Kant responde: el interés moral es interés por la existencia de algo de lo cual se tiene el concepto, de lo cual se conoce la esencia; mientras que el interés biológico es el interés por una cosa que suscita una cierta reacción en mí, pero de cuya esencia me desintereso. Y entonces, traduciendo un poco libremente los conceptos kantianos, se podría decir así: el interés biológico es interés por la existencia; el interés estético es interés por la esencia; el interés moral es interés por la existencia de una esencia (13).

Resumiendo: contra el empirismo, Kant afirma que el placer estético es desinteresado y que por esto puede ser compartido por

---

(11) *K. U.*, § 2, p. 5.
(12) *K. U.*, § 2, p. 6.
(13) Naturalmente, hay que tomar estas palabras *cum mica salis*, y no creer, por ejemplo, que el interés biológico sea un interés por la existencia en general. No: es interés por la existencia de una cosa cuya esencia me es desconocida, o mejor: me es conocida sólo en su aspecto útil-nocivo.

todos, es decir, puede ser compartido por sujetos que se encuentren en condiciones diversas; el juicio estético es, por tanto, universal. Estos son los dos primeros momentos que Kant descubre en el juicio estético, y que expresa así:

1) El placer que determina el juicio del gusto (juicio estético) es *desinteresado*.

2) Lo bello es lo que está representado sin conceptos, como el objeto de un placer *universal*.

Mas, como se puede ver por estas dos primeras proposiciones, Kant afirma contra el racionalismo la autonomía del juicio estético, la diferencia específica entre el juicio estético y el juicio científico. El juicio estético no está fundado en un concepto, aunque sea confuso, del objeto; no es un juicio sobre la perfección objetiva, sino que está fundado sobre un sentimiento, es «sin conceptos».

¿Por qué rechaza Kant la tesis racionalista?

No dice explícitamente por qué, como lo hace cuando refuta el empirismo; pero la razón tal vez es muy sencilla y está implícita en todo el tratado: porque la experiencia interior me dice que el juicio estético es de tipo diverso del científico, me dice que la aprehensión de la belleza no es una especie de ciencia inferior. Kant, empero, debe precisar bien aquí su posición, para evitar el peligro del empirismo. En efecto, si el juicio estético está determinado por el sentimiento del placer, ¿cómo podrá todavía valer para todos? El sentimiento, en verdad, varía de individuo a individuo.

No todo sentimiento, responde Kant; no el placer que determina el juicio estético, porque *es placer suscitado por un conocimiento*.

Pero entonces parece que se cae de nuevo en el racionalismo. Kant resuelve esta objeción afirmando que el conocimiento en que se funda el placer estético no es un conocimiento determinado, un concepto, sino que es el conocimiento en general.

Aquí está, según Kant, «la clave de la crítica del gusto» (14); aquí está ciertamente el concepto más profundo de la estética kantiana. Trataremos de explicarlo. El juicio 'tal cosa es bella' está determinado por un sentimiento de placer que experimento en presencia de esa cosa, y tal sentimiento es producido, no por el efecto sensible que la cosa, en cuanto existente, produce en mí,

---

(14) *K. U.*, § 9, p. 27.

sino por el puro conocimiento de ella. No se trata, sin embargo, de un conocimiento determinado, expresable en un concepto, sino de un conocimiento que sólo hace decir: tal cosa tiene una correspondencia con el entendimiento en general. Con otras palabras: el sentimiento del placer estético es la conciencia de que la imagen de la cosa bella armoniza con mi entendimiento, de que, cuando me represento la cosa bella, mi entendimiento armoniza con mi fantasía. En el juicio estético no se da la subsunción de un particular bajo un universal determinado (juicio determinante), sino el libre juego de las facultades cognoscitivas: de la fantasía que me representa los particulares, y del entendimiento, que es la facultad de lo universal. Así se explica el sentido de plenitud, de bienestar que caracteriza la aprehensión de lo bello: porque en ella entran en juego todas las facultades y se armonizan entre sí.

Dado este concepto del juicio estético, se entiende qué pueda significar esa expresión, aparentemente extraña, de «finalidad sin fin determinado» (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*), con la cual designa Kant el tercer momento del juicio estético: «la belleza es la forma de la finalidad de un objeto, en cuanto que ésta es en él percibida sin la representación de un fin» (15). Finalidad, en efecto, significa correspondencia de una cosa a un concepto, al concepto, se entiende, de la causa productora de la cosa misma. Hay finalidad en un objeto artificial, por ejemplo, en un reloj, en cuanto que el reloj ha sido producido según una idea, responde a la idea que el relojero pretendía realizar. Así, cuando se afirma que hay finalidad en la naturaleza, se quiere decir que la naturaleza responde a una idea que presidía la creación de la naturaleza misma. Percibir una finalidad sin fin, significa percibir que una cosa es inteligible sin saber a qué idea responda precisamente; significa percibir un acuerdo entre la cosa (o la imagen de la cosa) y el entendimiento en general.

El concepto de finalidad sin fin determinado asume un carácter más concreto y preciso en las observaciones dispersas en el decurso de la obra. Citaremos un par de ellas: «... La idea estética es una representación de la imaginación, asociada a un concepto dado, la cual, en el libre juego de la imaginación, está ligada con tal cantidad de representaciones particulares, que no se podría encontrar para ella ninguna expresión que designe un con-

(15) *K. U.*, § 17, p. 61.

cepto determinado, y, por tanto, una representación que da lugar a pensar en un concepto de muchas cosas inexpresables, de las cuales el sentimiento vivifica las cualidades cognoscitivas y da el espíritu a la palabra en cuanto simple letra» (16). Hay, pues, en la intuición estética una tal riqueza de imágenes que no puede ser derivada de un concepto, comprendida en un concepto; no sabemos derivar del concepto de un objeto todos esos particulares, toda esa riqueza que se encuentra en la imagen fantástica (17); tenemos, sin embargo, el presentimiento de que debe haber una cierta unidad como fundamento de toda esa riqueza, aunque no sabemos cuál. Y, más adelante, dice: «Las ideas son representaciones referidas a un objeto, según un cierto principio... en cuanto que ellas, sin embargo, no pueden nunca llegar a ser un conocimiento del objeto mismo... Una idea estética no puede llegar a ser conocimiento, porque es una intuición (de la imaginación), de la cual no se puede encontrar nunca un concepto adecuado. Una idea racional no puede nunca llegar a ser conocimiento, porque contiene un concepto de lo suprasensible, del cual no puede darse nunca una intuición adecuada. Pues bien, creo que se podría llamar la idea estética una representación inexponible de la imaginación, y la idea racional un concepto indemostrable de la razón» (18).

Belleza libre y belleza adherente.—El principio de que en el juicio estético no entra el concepto, está atenuado por Kant con la distinción entre *belleza libre* y *belleza adherente*. La primera sería la belleza captada con un puro juicio estético (19); la segunda sería la belleza en cuya aprehensión entraría también el concepto.

Imposible, por ejemplo, juzgar bello un hombre, un animal, un edificio, sin saber también cuál es su fin determinado, o sea, sin tener de ello un concepto. «Se podría adornar un edificio con muchas cosas que agradan inmediatamente a la intuición, si no debiera ser una iglesia; se podría embellecer una figura humana

(16) *K. U.*, § 49, p. 197.
(17) Cuando es intuición artística, se comprende. Por el contrario, las imágenes de la vida cotidiana de nosotros, hombres no artistas, son pobrísimas: esquemas que nos sirven para la necesidad de la acción. Y por esto tenemos necesidad de la ayuda del artista para abrir los ojos sobre la riqueza de lo real.
(18) *K. U.*, § 57, nota I, pp. 239-40.
(19) *K. U.*, § 16, p. 49.

con toda clase de arabescos y de ligeros pero regulares dibujos, como hacen los neozelandeses con sus tatuajes, si no se tratara de un hombre; y un hombre podría tener perfiles mucho más finos y un contorno del rostro más gracioso y dulce, si no debiera representar un varón y precisamente un guerrero» (20). Por consiguiente, en los juicios: —esa iglesia no es bella porque es demasiado coquetona; el tatuaje no es bello porque choca con la dignidad del hombre; ese guerrero no es bello porque es afeminado— entran los conceptos de iglesia, de hombre, de guerrero. Y como no son muchos los ejemplos de belleza libre, ya sea en la naturaleza, ya en el arte (las flores, ciertos pájaros, las conchas, los dibujos ornamentales, la música sin palabras), se ve por aquí que en la mayor parte de los juicios estéticos entra también el concepto.

El concepto que guía en los juicios estéticos sobre la belleza adherente es el de la perfección del objeto, y la perfección no se da en la experiencia, es una idea de la razón. Mas tal idea no es captada por la razón en universal, no puede ser definida por un principio, por una ley, por una regla; sólo puede ser intuida en un ejemplo concreto, en el que esté de acuerdo el juicio estético de todos. Los ejemplos concretos en los que está de acuerdo el gusto de todos los hombres, a propósito de los cuales es alcanzada plenamente la universalidad del juicio estético, son los *ideales* de la belleza. El ideal es la idea encarnada en un existente singular; ahora bien: es precisamente una característica de lo bello el representar una idea, pero no expresable en conceptos, una finalidad, pero sin que aparezca el fin determinado. La idea estética es la que se capta en lo singular, a través del sentimiento de la concordancia entre la imaginación y el entendimiento, que vale tanto como decir: la idea estética es la que se capta, no en sí misma, sino en un ideal, en un ejemplo concreto, cuando de él se puede decir (cuando todos los hombres están de acuerdo en decir): he aquí la belleza.

El ideal no puede darse para la belleza libre, mas sólo para la belleza adherente, pues sólo en la aprehensión de ésta está presente un concepto. Y no de cualquier belleza adherente se puede dar un ideal, sino sólo de la belleza humana, porque el hombre es el único ente sensible que lleva consigo una realidad inteligi-

---

(20) *K. U.*, § 16, p. 50.

ble, que tiene en sí, o sea en la propia perfección moral, el fin de su existencia.

El cuarto momento del juicio estético, la necesidad, es introducido por razones de simetría, y no dice nada nuevo sobre lo que ya se ha puesto de relieve en el segundo momento (21).

Una característica de la estética de Kant, que no se encontrará en la estética de Hegel ni en la de Croce, es la importancia concedida a la belleza de la naturaleza. En el gusto por la belleza de la naturaleza se manifiesta, según Kant, la conexión entre el sentimiento estético y el moral, conexión que puede, por el contrario, faltar en la apreciación de la belleza artística. Kant observa que, mientras el gusto artístico puede darse también en hombres frívolos, poco elevados moralmente, el gusto por la belleza de la naturaleza supone, por el contrario, siempre una cierta nobleza de alma. Y trata de explicar este hecho así: el sentimiento moral es un sentimiento de respeto, de admiración por el mundo inteligible; «pero, como a la razón interesa también que las ideas (por las cuales ella produce en el sentimiento moral un interés inmediato) tengan una realidad objetiva, esto es, que la naturaleza muestre al menos alguna huella, dé algún indicio de su principio, por el cual podamos admitir un acuerdo regular de sus productos con nuestro placer independiente de todo interés..., la razón deberá tomarse interés por toda manifestación de la naturaleza que exprese un acuerdo semejante; y, en consecuencia, el alma no puede reflexionar sobre la belleza de la naturaleza sin encontrarse al mismo tiempo interesado en ella. Pero este interés es moral por afinidad, y el que se interesa por lo bello de la naturaleza no sería de ello capaz si antes no hubiera tenido un sólido interés por el bien moral» (22). Lo que quiere decir: la belleza es un índice de racionalidad en el mundo sensible, y el interés por la racionalidad del mundo es un interés moral.

Lo sublime.—Una síntesis del sentimiento moral y del sentimieento estético tiene también lugar en la aprehensión de lo *sublime*. Era éste un concepto muy estudiado en la estética del setecientos. Kant había ya dedicado algunas consideraciones a lo

---

(21) Kant, en efecto, considera el juicio estético según la cualidad (primer momento), la cuantidad (segundo momento), la relación (tercer momento), la modalidad (cuarto momento), así como hizo en para el juicio teorético en la tabla de las categorías.

(22) *K. U.*, § 42, p. 169.

sublime en el escrito precrítico intitulado *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*. En la *Crítica del juicio* define lo sublime como «lo que es absolutamente grande», o sea «lo que es grande por encima de toda comparación» (23). La grandeza de lo sublime no tiene, por tanto, nada que ver con la categoría de la cuantidad, porque la cuantidad concebible por el entendimiento no es nunca absoluta, es siempre susceptible de aumento, porque es finita. La grandeza, pues, de lo sublime no es aprehendida objetivamente por el entendimiento, sino subjetivamente por el Juicio.

Absolutamente grande es aquello respecto de lo cual toda otra cosa es pequeña, y tal sólo puede ser lo infinito. Mas lo infinito nunca se da en la experiencia, no es un objeto de la naturaleza pensable con un concepto del entendimiento, sino que sólo puede ser aprehendido subjetivamente por el Juicio.

¿De qué modo?

Puesto que lo infinito está más allá de todo objeto sensible, no podrá ser aprehendido, o al menos presentido, sino de una facultad suprasensible. «Es, pues, sublime la naturaleza en aquellos fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud» (24). Mas en nosotros no se da facultad ninguna de lo suprasensible fuera de la razón práctica; no tenemos contacto con el mundo inteligible sino mediante la moralidad; por consiguiente, ese presentimiento que tenemos frente a ciertos fenómenos naturales no puede ser debido sino a una relación entre la representación de esos objetos y nuestra persona moral. Lo que supera todo el poder de nuestra imaginación, como ciertos espectáculos de la naturaleza (por ejemplo, las altas montañas, el océano en tempestad), es aprehendido en el juicio estético como infinito, o sea como sublime. Pero nótese bien, advierte Kant, lo juzgamos infinito únicamente porque sabemos, mediante la intuición moral, que hay en nosotros algo que supera la sensibilidad y es incommensurable con ella: nuestro destino moral. Se da, pues, una cierta sustitución, casi una ilusión, en virtud de la cual atribuimos a un objeto de la naturaleza que excede nuestra imaginación (y con esto nos lleva a pensar en lo que hay de infinito en nosotros, en lo inconmensurable con todo objeto sensible), la infinitud que por

(23) *K. U.*, § 25, p. 80.
(24) *K. U.*, § 26, pp. 92-93.

el contrario sólo en nosotros se da, en nuestra superioridad de personas morales respecto de toda la naturaleza sensible (25).

La finalidad de la naturaleza.—La finalidad que se revela en el juicio estético es indeterminada (finalidad sin fin) y subjetiva: es el acuerdo entre una representación y nuestra facultad intelectiva, acuerdo que se revela en un hecho subjetivo: el sentimiento ¿Hay también una finalidad objetiva y determinada en la naturaleza, de manera que las cosas de la naturaleza sirvan la una a a la otra, como medios a fines? (26). Este es el problema de la *Crítica del Juicio* teleológico.

Recordemos que la afirmación de la finalidad no puede ser para Kant una teoría metafísica, presupuesta al estudio de la naturaleza, porque para Kant la metafísica no es posible (27). Por otra parte, la afirmación de la finalidad no puede ser una pura comprobación de experiencia. Deberá ser entonces una especie de hipótesis de trabajo para explicar ciertos aspectos de la naturaleza. Lo que Kant expresa diciendo que el juicio teleológico sólo puede ser juicio reflectente, no juicio determinante.

La idea de una finalidad de la naturaleza surge «cuando se ha de juzgar una relación de causa a efecto, la cual somos capaces de ver sometida a una ley sólo a condición de suponer, como fundamento de la eficacia causal, que la idea del efecto es a su vez la condición de la posibilidad del efecto mismo» (28).

Hablar de relación de causa a efecto podría hacer pensar que la finalidad sólo es extrínseca, esto es, que es una relación entre una cosa y otra (las plantas hechas para los animales, los animales para el hombre, etc.) Pero la finalidad externa supone la interna: no se puede decir que las plantas y los animales están hechos para el hombre, si el hombre no lleva en sí la tendencia a conservarse y a perfeccionarse, si cada planta y cada animal no tienen ante todo una perfección que realizar. Es, pues, la finalidad intrínseca el fundamento de la extrínseca. Además, la extrínseca es bastante difícil de determinar, mientras que la afirmación

---

(25) *K. U.*, § 27, p. 97. La distinción kantiana entre sublime matemático (grandeza de extensión) y sublime dinámico (grandeza de fuerza) nos parece que no tiene ninguna importancia filosófica.

(26) *K. U.*, 61, p. 267.

(27) «... sería necesario que con un procedimiento sofístico (*Vernunftelei*) estuviera ya introducido el concepto de fin en la naturaleza de las cosas...» *K. U.*, 61, p. 268.

(28) *K. U.*, § 63, p. 279.

de la finalidad intrínseca es, como veremos, un principio necesario del conocimiento de la naturaleza.

¿Cómo es posible entonces hablar también de relación de causa a efecto en la finalidad intrínseca?

Kant responde: «Una cosa existe como fin de la naturaleza cuando es la causa y el efecto de sí misma (si bien en doble significado)» (29). Y da algunos ejemplos: cuando un árbol produce otro, la misma cosa (la misma en la especie) es a la vez causa y efecto. Cuando un árbol se desarrolla, de semilla se convierte en planta, la misma cosa (la misma individualmente) es causa y efecto.

Tratemos de determinar este concepto de causa de sí mismo. En el primer ejemplo, cuando la identidad entre causa y efecto es sólo en la especie y no en el individuo, la cosa se explica así: el árbol engendrado, que es efecto del generante, es de éste a la vez causa, porque el generante *es para* engendrar, o sea, porque las flores, los frutos y las semillas del árbol generante no se explicarían sin el árbol engendrado. En el segundo ejemplo, el concepto de 'causa de sí mismo' implica el de organicidad. Hay organicidad cuando las partes existen en función del todo, como sucede precisamente en una planta: sus partes, en efecto, no tendrían sentido si no existiera la planta, mientras que una piedra y a su lado otra y otra podrían existir, tendrían sentido, aunque no se diera el montón de piedras a que pertenecen. Pero esto no bastá, porque si no, se podría hablar también de organicidad a propósito de un reloj: efectivamente, también en un reloj una ruedecita carece de sentido sin relación con el todo. Para que haya organicidad es necesario que el todo *produzca* las partes y que una parte produzca la otra, lo que no se verifica en el reloj (30). He aquí por qué se ha dicho que una cosa es a la vez causa y efecto de sí misma: porque el todo, que es razón de ser y, por lo mismo, causa de las partes, es a su vez causado por las partes, no se daría, en verdad, el todo sin las partes. Así, pues, el todo es causa y efecto juntamente. Pero Kant observa que la causalidad del todo respecto de las partes y la de las partes respecto del todo son diversas, porque de lo contrario habría contradicción al decir que una cosa es a la vez causa y efecto de sí misma. La causalidad de las partes respecto del todo, y del generante respecto de

---

(29) *K. U.*, § 64, p. 286.
(30) *K. U.*, § 65.

lo engendrado, es causalidad eficiente; la causalidad del todo respecto de las partes y de lo engendrado respecto del generante es causalidad final. En esta segunda causalidad, la causa obra antes de existir, lo que no puede explicarse sino admitiendo que exista ya el concepto de la causa. El todo está presente como idea que las partes deben realizar; lo engendrado está presente como idea a la que tiende el generante.

¿Pero *cómo* debe estar presente esta idea?

¿Está acaso presente en la mente de un Dios creador? ¿O bien está presente en la materia misma, que la tiene en sí, aunque sin conciencia de ella? ¿O habrá que decir que el hecho de que los productos de la naturaleza se nos presenten como correspondientes a una idea, es sólo una apariencia, y en la realidad todo se desarrolla según leyes puramente mecánicas?

La respuesta a estos problemas exigiría una metafísica y, por lo mismo, es imposible para Kant (31). Más adelante, en la Dialéctica, Kant alude a cuatro teorías metafísicas sobre la finalidad: dos «idealistas» y dos «realistas». El idealismo en la teoría de la finalidad consiste en afirmar que en la realidad no se da la idea del efecto que se ha de producir; que tal idea existe sólo en nuestra mente, la cual proyecta sus conceptos sobre las cosas. En la realidad, por tanto, sólo se daría causalidad mecánica, y la finalidad sería únicamente una ilusión ('ideal' es tomado aquí en el sentido de ilusorio) El 'realismo' consiste en afirmar que la idea de la cosa por realizar (y por lo mismo el fin) existe en realidad. Kant distingue un doble sentido de 'idealismo': el que atribuye los efectos naturales al acaso (Demócrito, Epicuro) y el que los atribuye a una necesidad ínsita en el Absoluto (a una fatalidad, dice Kant), como sucede en el sistema de Spinoza. A su vez, el 'realismo' de la finalidad puede ser hilozoístico o teísta: el primero pone la finalidad como una fuerza inmanente a la materia; el segundo, como el resultado de la idea de una Inteligencia creadora (32).

Kant critica todas estas teorías y no acepta ninguna hipótesis metafísica, porque, según él, la finalidad no pertenece al mundo de las cosas en sí, sino a nuestro modo de juzgar de las cosas. Hay en la naturaleza efectos que no podemos explicar sino admitiendo que estaban de algún modo preconcebidos; pero como esta afirma-

---

(31) *K. U.*, § 68, p. 307.
(32) *K. U.*, § 72, p. 322.

ción es necesaria para nuestro modo ver y no es una necesidad de las cosas en si, por esto no es menester que digamos cómo esos efectos estaban preconcebidos. Una determinación tal sería necesaria si afirmáramos la existencia real de la finalidad. «Se comprende que el principio de finalidad no es un principio para el juicio determinante, sino solamente para el juicio reflectente, que es regulador y no constitutivo; y, por lo mismo, sólo recibimos de él un hilo conductor para considerar las cosas en relación con un principio ya dado, según un nuevo orden de leyes, y para enriquecer el conocimiento de la naturaleza según otro principio, el de las causas finales, sin perjuicio, empero, del mecanismo de las causas eficientes» (33). La concepción kantiana difiere de la por él llamada idealismo de la finalidad, en lo siguiente: Kant dice: no sé cómo es la naturaleza en sí, pero sé que debo juzgarla como si estuviera ordenada finalísticamente; mientras que el idealismo de la finalidad dice: la naturaleza en sí no está finalizada, pero el hombre se hace la ilusión de que lo está.

¿Cómo surge en nosotros la convicción de la finalidad de la naturaleza?

El impulso, la ocasión, la da la observación del mundo viviente, pero después elevamos ese principio, que en un primer momento sólo aplicábamos al mundo viviente, a principio regulador de toda la naturaleza, y concebimos toda la naturaleza como racional (34).

Si entendemos la finalidad como principio puramente regulativo, estamos en condición de resolver la antinomia que se presenta en la dialéctica del juicio teleológico. La tesis dice: «toda producción de las cosas materiales es posible según leyes puramente mecánicas»; la antítesis dice: «algunos productos de la naturaleza no son posibles según leyes puramente mecánicas» (35). Las dos proposiciones serían contradictorias, si la naturaleza, tal como nosotros la conocemos, fuera un complejo de cosas en sí, porque entonces las partes de un todo que aparece a nosotros organizado, serían la realidad última y, por consiguiente, serían verdaderamente separables; tal como aparecen a nosotros, su unión sería puramente contingente. Por esto deberíamos explicar tal unión, o casualmente (mecanicismo), o como efecto de la acción de un ser inteligente, que una estas dos partes de suyo indeferentes para producir ese

---

(33) *K. U.*, § 67, p. 301.
(34) *K. U.*, §§ 66-67.
(35) *K. U.*, § 70, p. 314.

efecto determinado. Y las dos explicaciones se excluirían mutuamente. Pero es al menos posible, dice Kant, considerar el mundo material como simple fenómeno (36), esto es, considerar esas diversas partes como la manifestación a nosotros (el fenómeno) de un principio real, de una cosa en sí que es el fundamento de su unidad. A nosotros se nos aparecerían tales que su unión fuera puramente contingente, y, por lo mismo, nos inclinaríamos a decir: o se unen por acaso o hay una inteligencia que las une; pero en realidad estarían todas ellas, por decirlo así, como injertadas en un principio nouménico, en una cosa en sí, y, por tanto, necesariamente unidas. Mas esta unión necesaria sólo subsistiría en el mundo nouménico, sería, por consiguiente, invisible a nosotros, y esta es la causa por que su unión aparece a nosotros como contingente. Por el contrario, para un entendimiento intuitivo, que viera el nóumeno, la unión de las partes de un ser organizado se presentaría como necesaria. «Mas de esto, es decir, del nóumeno, desde el punto de vista teorético, no podemos hacernos ni el más mínimo concepto afirmativamente determinado. No se puede, por tanto, explicar con la suprasensible como principio de qué modo la naturaleza (en sus leyes particulares) constituya para nosotros un sistema cuya posibilidad puede ser reconocida, tanto según el principio de las causas físicas como según el de las causas finales; pero únicamente cuando se presenten objetos de la naturaleza, cuya posibilidad no podemos concebir según el principio del mecanicismo, sin apoyarnos a la vez sobre principios teleológicos, únicamente en este caso admitimos que se pueden estudiar tranquilamente las leyes naturales según los dos principios..., porque es cierta al menos la posibilidad de que entrambos se unan también objetivamente en un único fundamento nouménico» (37).

Así se concilian mecanicismo y teleología: en un ser organizado podemos y aun debemos «buscar todas las leyes conocidas de su producción mecánica y aun también las que están todavía por descubrir, y esperar por este camino lograr plenamente nuestro intento, pero no podemos nunca dispensarnos, para explicar la posibilidad de un producto tal, de invocar un principio de producción absolutamente diverso...» (38), esto es, una idea que presida todo ese desarrollo de las leyes mecánicas.

---

(36) *K. U.*, § 77, p. 352.
(37) *K. U.*, § 78, pp. 358-9.
(38) *K. U.*, § 77, p. 353.

Y como en el mundo de los fenómenos no encontramos un principio que actúe finalísticamente, recurrimos a Dios para explicar la finalidad de la naturaleza. Mas la prueba de la existencia de Dios, que parte del finalismo de la naturaleza, la prueba físico-teológica, no tiene valor teorético, porque su punto de partida, la finalidad, no es una realidad, sino sólo un modo de ver las cosas.

CAPÍTULO X.

LA FILOSOFIA DEL DERECHO Y DE LA HISTORIA

El derecho.—La ética kantiana es el desarrollo de esta intuición fundamental: hay una ley moral con valor absoluto. La conformidad con la ley constituye la *legalidad* de las acciones, la voluntad de conformarse a la ley *por la ley*, porque es deber, constituye su *moralidad*. Sólo la legalidad de las acciones es perceptible exteriormente, y, por lo mismo, sólo ella puede estar exteriormente disciplinada. El conjunto de reglas que disciplinan exteriormente la legalidad de las acciones es el derecho (1). El derecho, pues, a diferencia de la ética, se desinteresa del motivo que lleva a cumplir la acción—si es la idea del deber o impulso egoísta—, y considera únicamente la acción cuando está fuera del sujeto que la realiza (2). Además, el derecho «mira en primer lugar sólo a la acción externa, y precisamente práctica, de una persona hacia otra», y únicamente considera las acciones en las cuales, a la obligación de una persona para con otra corresponde, por parte de ésta, la facultad de exigir que la obligación sea cumplida (3).

Así como la ley moral es ley puramente formal y su valor consiste en su universalidad, así también la legalidad de las acciones, que es objeto del derecho, tiene el mismo carácter formal. Consiste en esto: que la libertad de cada uno sea compatible con la de todos. El principio universal del derecho es, por tanto, éste: «Es justa *(recht)* toda acción según cuya máxima la libertad de cada uno es compatible con la libertad de todo otro, según una ley universal» (4).

Y puesto que la negación de una negación es afirmación, el

---

(1) *M. S.*, Introd., p. 229.
(2) *M. S.*, Introd., pp. 218 ss.
(3) *M. S.*, Introd., p. 230.
(4) *M. S.*, Introd., p. 230.

impedimento de la violación de la libertad es afirmación de la libertad y, por lo mismo, del principio fundamental del derecho. Ahora bien, el impedimento de la negación de la libertad no es otra cosa sino la coacción, y por esto, con el concepto de derecho, está necesariamente unido el de coacción, esto es, de la facultad de constreñir con la fuerza a respetar el derecho (5).

Esta facultad de constricción se daría también teóricamente en el estado de naturaleza, aun cuando el hombre no fuera parte de la sociedad civil, pero de hecho no puede ejercitarse sino en el Estado. El conjunto de normas jurídicas que regulan las relaciones entre los individuos constituye el derecho privado; el de las normas que regulan las relaciones de los hombres como ciudadanos de un Estado constituye el derecho público. Las normas fundamentales del derecho privado y del derecho público deberían ser todas ellas deducidas del principio general del derecho enunciado arriba; en realidad, para el derecho privado, Kant se inspira en las normas del derecho romano, y para el derecho público, en las teorías contractualistas y constitucionalistas del iluminismo.

La necesidad del Estado y de una ley exterior acompañada de coacción, no es una necesidad empírica, sugerida por la experiencia de que los hombres, cuando no están sujetos por un freno exterior, obran con violencia y contra la ley moral: es una necesidad racional, que se daría también aunque todos los hombres fueran buenos. En efecto, de la idea misma de derecho se deduce la necesidad de garantizar el derecho de cada uno contra toda eventual violación de él, y esta garantía no puede darse sino en el Estado (6). Es, pues, necesario que el hombre salga del estado de naturaleza y entre en el estado civil. «El acto por el cual el pueblo mismo se constituye en Estado, o propiamente sólo la idea de él, según la cual únicamente se puede pensar la legitimidad del Estado, es el contrato originario, en virtud del cual todos *(omnes et singuli)*, en el pueblo renuncian a su libertad externa, para recuperarla después inmediatamente como miembros de un ente común, o sea del pueblo considerado como Estado *(universi)*; y no se puede decir que el hombre en el Estado haya sacrificado a éste parte de su innata libertad interior: ha abandonado, por el contrario, la libertad salvaje y sin ley para volver a encontrar su libertad en general en una dependencia regulada por leyes, esto

(5) *M. S.*, Introd., p. 231.
(6) *M. S.*, § 44, p. 312.

es, en un estado de derecho; porque tal dependencia deriva de su propia voluntad legisladora» (7).

A la estructura del Estado son necesarios tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial; y tales poderes deben estar separados, es decir, no deben ser ejercitados por la misma persona o por el mismo órgano; de lo contrario, se cae en el despotismo, o sea en la negación de esa libertad que es el fin del Estado. Sobre este punto, Kant acepta la tesis de Montesquieu. Mas no es muy coherente en el desarrollo de su teoría sobre el Estado, probablemente porque, como ya ha sido observado por muchos, el desarrollo coherente de esa teoría le habría llevado a aprobar incondicionalmente las constituciones del tipo de las implantadas por las revoluciones americana y francesa, mientras que la preocupación de ser súbdito leal a la monarquía prusiana le conduce a afirmaciones que chocan con aquellas premisas. Kant, en efecto, afirma que el poder legislativo sólo puede competir a la voluntad colectiva del pueblo (8), pero después niega que el pueblo pueda cambiar una constitución defectuosa (9); afirma que el poder ejecutivo debe estar sometido a la ley (10), pero, por otra parte, niega a los ciudadanos el derecho a rebelarse contra un gobierno que viole la ley (11).

El problema de la conciliación entre el libre ejercicio de la razón y la obediencia necesaria para conservar la contextura estatal se lo plantea Kant también en su artículo de 1784, «¿Qué es el iluminismo?- «El iluminismo (*Aufklärung*)—escribe Kant—es la salida del hombre del estado de menor edad.» Y el estado de menor edad es aquel en que el hombre es guiado por otro en su pensamiento y en su acción. Salir de la menor edad significa, por tanto, juzgar con la propia razón, obrar según el juicio de la propia razón, y esto es un acto eminentemente moral, porque significa sacudir la pereza, aceptar responsabilidades. Es, pues, una de las condiciones del iluminismo intrínseca al individuo, es un acto de valor: *sapere aude*, ¡ten el valor de servirte de tu propio pensar! Pero otra condición es extrínseca al individuo, y es que el Estado deje la libertad de pensar con la propia cabeza. Y, sin embargo, por todas partes se oye: ¡no razonar! El oficial, el agente de arbitrios, el sacerdote me dicen: ¡no razonar! Parece, por tanto,

(7) *M. S.*, § 47, pp. 315-16.
(8) *M. S.*, § 46, p. 313.
(9) *M. S.*, § 49 A, pp. 321-2.
(10) *M. S.*, § 49, p. 317.
(11) *M. S.*, § 49 A, p. 319.

que hay incompatibilidad entre el iluminismo, el uso de la propia razón, y la autoridad necesaria para la conservación del Estado. Kant cree superar la dificultad distinguiendo uso privado y uso público de la razón, y recuerda una frase de Federico II: «Razonad cuanto queráis, pero obedeced.» Lo que quiere decir: mientras ejercéis vuestras funciones como miembros de la sociedad, seguid las leyes y los órdenes de la autoridad, aun cuando os parezcan defectuosas; pero cuando habéis cumplido vuestro deber, tenéis el derecho, como hombres, de exponer públicamente vuestras opiniones. Kant, en este artículo, no parece tomar en consideración el caso, tocado por él mismo algunos años después, de un gobierno que prohiba aun la expresión de opiniones no conformes con las suyas; sabemos, sin embargo, que, cuando se vió en ese caso, consideró su deber de súbdito callar.

Actualmente no existe todavía un verdadero y propio derecho de los pueblos, puesto que no hay una ley que tenga fuerza para hacerse valer sobre todos los Estados, y los pueblos están entre si todavía en un estado de naturaleza. Sin embargo, aun en tal estado de naturaleza, que es de suyo un estado de guerra, en el cual vale el derecho del más fuerte, Kant habla de derecho y distingue un derecho *a la* guerra o *antes* de la guerra, un derecho *en* guerra y un derecho *después de* la guerra.

En cuanto al primero, Kant exige que sea dado al jefe del Estado por una aprobación particular del pueblo, por medio de sus representantes. Un Estado tiene derecho a promover la guerra únicamente cuando esté puesta en peligro su existencia, lo que puede acontecer, no sólo si es agredido, sino también si es simplemente amenazado. Las amenazas pueden ser de varios tipos: en ciertos casos, las solas condiciones internas de un Estado (aumento de los armamentos, excesivo engrandecimiento de su potencia, tanto que turbe las condiciones de equilibrio con los otros pueblos) pueden constituir una amenaza para los Estados vecinos.

El derecho a la guerra exige que ésta no tenga por mira la destrucción del Estado enemigo; por tanto, nunca es lícita la guerra de exterminio o de conquista, ni siquiera entendida como castigo; un Estado, en efecto, no tiene derecho a castigar a otro, porque el castigo sólo puede venir de un superior. Ni son lícitos en la guerra los actos que degraden a los combatientes de su dignidad de ciudadanos. «Al número de estos medios ilícitos pertenecen: emplear los propios súbditos como espías, servirse de ellos o bien de los extranjeros como asesinos o envenenadores (se puede tam-

bién comprender en esta clase a los llamados francotiradores, que acechan a los individuos en las emboscadas); o también emplearlos tan sólo para difundir falsas noticias: en una palabra, servirse de medios pérfidos tales que destruyan la confianza que es necesaria para afirmar los fundamentos de una futura paz duradera.

«En la guerra está permitido obligar al enemigo vencido a suministros y contribuciones, mas no a saquear al pueblo, esto es, desposeer a las personas particulares de sus bienes (porque esto sería una verdadera rapiña: efectivamente, no es el pueblo vencido, sino el Estado, bajo cuya dominación aquél se encontraba, el que ha hecho la guerra por medio del pueblo) y se debe dar resguardo de las cosas requisadas, a fin de que, después de la conclusión de la paz, las cargas impuestas al país o a la provincia sean repartidas proporcionalmente» (12).

El derecho después de la guerra prohibe al Estado vencedor el hacerse reembolsar las espesas de guerra, porque esto equivaldría a imponer una pena al vencido, y un Estado no tiene derecho a juzgar, y, por lo mismo, ni a imponer una pena a otro Estado. El Estado vencido no debe perder la propia independencia y convertirse en una colonia del vencedor; y mucho menos después los ciudadanos del Estado vencido deben caer en esclavitud (13).

La historia.—A través de las guerras, que son ciertamente un mal, se debe llegar a una asociación entre los Estados que haga imposible la guerra. «Todas las guerras son (no en la intención de los hombres, pero sí en la de la naturaleza) tentativas para alcanzar nuevas relaciones entre los Estados y para formar, a través de la destrucción, o al menos de la división de todos, nuevos cuerpos políticos», los cuales todavía se destruirán entre sí, hasta que un buen día, en parte con un mejor orden interno, en parte mediante un acuerdo o legislación superior a los Estados particulares, se llegue a un orden de cosas que pueda mantenerse de por sí, sin recurrir a guerras (14).

Hay, pues, también en los sucesos políticos una «intención de la naturaleza», que es superior a las intenciones de los hombres; hay una finalidad en la historia. En la *Idea de una historia*

(12) *M. S.*, § 57, pp. 347-8.
(13) *M. S.*, § 58, pp. 348-9.
(14) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* KANTS, *Ges. Schriften*, VIII, 17-31.

universal desde un punto de vista cosmopolita (1784), Kant se propone determinar a grandes líneas la racionalidad que guía la historia. El escrito consta de nueve proposiciones generales, a cada una de las cuales sigue un comentario. Las referiremos aquí por su orden, que va de los principios más generales a las conclusiones que se refieren ya más determinadamente al mundo de la historia.

En la primera proposición afirma el finalismo: todas las disposiciones naturales de una criatura están hechas para desarrollarse de conformidad con un fin.

II.—En el hombre hay disposiciones cuyo desarrollo está confiado a la sola razón; pero éstas sólo podrán realizar su fin en la especie, no en el individuo, porque la razón procede muy lentamente, por tentativas (mientras el instinto es seguro), y la vida individual es breve.

III.—La obtención del fin específicamente humano está confiada a la sola razón: esto es, el hombre debe encontrar por sí mismo los medios para la consecución de ese fin, mientras los otros animales están provistos por la naturaleza de los medios de defensa, de abrigo, etc.

IV.—El estímulo de que la naturaleza se sirve para impulsar al hombre a alcanzar el propio fin, la propia perfección, es el antagonismo entre los hombres. Hay, en efecto, en el hombre una doble tendencia: social y antisocial. El hombre siente la necesidad de entrar en sociedad, no podría desarrollar sus disposiciones naturales sin la sociedad, mas busca, sin embargo, vencer a los otros, y para vencer debe perfeccionarse, desarrollar siempre más sus cualidades. Una exposición más particularizada de esta teoría se encuentra en el artículo de 1786 «Presumible inicio de la historia de la humanidad». La historia humana, nos dice Kant, comienza con la lucha entre el instinto y la razón. La razón, que es el principio de la libertad, impulsa al hombre a separarse del instinto; en esto consiste la caída, el pecado original (15). Según Kant, a partir de esta caída comienza el progreso de la humanidad, comienza,

(15) Véase aquí ya la interpretación racionalista de los dogmas, que será después desarrollada en la teoría kantiana de la religión. La interpretación dada aquí del pecado original difiere, sin embargo, de la que será dada en *La religión dentro de los límites de la pura razón*.

efectivamente, una vida de dolor y de lucha para el individuo, mas de progreso para la especie. El hombre, en verdad, luchando por el predominio, contra las naturaleza y contra sus semejantes, se refina más y más cada vez y transforma la misma vida social, que era al principio una necesidad, una convivencia forzada, en un estado moral.

Las manifestaciones de este antagonismo entre los hombres no son por sí mismas amables, mas por su medio se consigue el perfeccionamiento de la especie humana. Menester es, por tanto, admirar la sabiduría de la Providencia, que se sirve también de los males para conseguir un bien.

V.—El problema más grave para la sociedad en progreso es el de constituir una sociedad civil que haga respetar universalmente el derecho. El desarrollo perfecto de la naturaleza humana es, en efecto, únicamente posible en una sociedad que permita el máximo antagonismo entre sus miembros (de otra manera no se daría ya el resorte del progreso), esto es, la máxima libertad individual, pero que limite enérgicamente esa libertad en el momento en que fuera dañosa a la de los otros.

VI.—El problema de la mejor constitución civil es el más difícil, y, por tanto, el que tardará más en resolverse. Es necesario, en efecto, para resolverlo, que el hombre esté dominado por un jefe, porque si no, hace mal uso de la libertad; pero es menester que el jefe, que es también un hombre como los demás, encuentre en sí mismo sus frenos. no abuse de su poder. Es tan difícil el problema, que Kant lo declara en absoluto insoluble: sólo es posible acercarse a una solución.

VII.—El problema de la mejor forma de sociedad civil está necesariamente conexo con el de las relaciones entre los Estados; en efecto, mientras continúen los Estados entre sí en un régimen de libertad salvaje, el bienestar interno de cada uno de ellos está continuamente amenazado. El estado de malestar (guerra, ruinas, etc.) que lleva consigo esta libertad, no disciplinada, de los Estados particulares, debe conducirlos a asociarse entre sí, como el estado de malestar en que vivían los hombres cuando tenían una absoluta libertad individual condujo a los individuos a asociarse entre sí. Se debe, pues, llegar a una sociedad universal que garantice la paz perpetua.

VIII.—«Se puede considerar la historia del género humano como el cumplimiento de un designio oculto en la naturaleza, para llevar a término una perfecta constitución interna del Estado, y, para este mismo fin, también una perfecta constitución externa, como el único orden de cosas en el cual la naturaleza pueda desarrollar todas sus disposiciones en la humanidad.»

IX.—Y es posible y aun conveniente estudiar la historia universal desde este punto de vista, tratando de ver cómo se realiza en ella ese designio de la naturaleza.

CAPÍTULO XI.

EL CONCEPTO KANTIANO DE LA RELIGION

El concepto general de la religión.—La religión es para Kant un hecho exclusivamente moral. «La religión es (subjetivamente considerada) el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos»» (1). Y se comprende esta concepción kantiana, si se tiene presente cuál es, según Kant, el origen de la religión. La religión nace de una exigencia moral: los hombres, en efecto, tienden a unirse, a asociarse; se unen constituyendo el Estado, para proteger exteriormente su libertad; mas tiende también a constituir una sociedad fundada sobre la identidad y unidad de intenciones, una sociedad puramente moral, con vínculos puramente interiores, la sociedad de todos los hombres que observan la ley moral, a fin de que en la unión con los otros hombres cada uno se sienta confortado en la lucha contra el mal y estimulado al bien. Esta sociedad de espíritus, a diferencia de los Estados, debe ser una sola para todos los hombres, puesto que una sola es la ley moral, y es la Iglesia en el sentido más genuino, la Iglesia invisible, como sociedad de todos los hombres de buena voluntad.

Pero el hombre, que es también un ser sensible, siente la necesidad de actuar asimismo de modo tangible, exterior, esta unidad, y así surge la Iglesia visible: «La verdadera Iglesia (visible) es la que representa el reino (moral) de Dios sobre la tierra, en cuanto es posible al hombre realizar este reino» (2).

Basándose sobre este concepto de la Iglesia, Kant enumera sus características: universalidad, pureza (sus motivos deben ser puramente morales), libertad en la unión de sus miembros, inmutabilidad.

Mas, como los hombres se elevan difícilmente a conceptos su-

(1) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, parte IV, p. 229.
(2) *Rel.*, IV, 142.

prasensibles, puramente morales, para persuadirles que es su deber obrar moralmente, es necesario presentarles la moralidad como un servicio que hay que hacer a Dios, y es necesario ponerles delante la voluntad de Dios en una manifestación sensible, histórica, en una Escritura. Así se convierte la religión, de pura religión racional o natural, en religión histórica o estatutaria. (En lugar de *estatutaria*, Kant emplea también los términos *revelada o positiva*). «La religión, en la cual tengo primero que saber que una cosa es mandada por Dios, para reconocerla como mi deber, es la religión revelada; por el contrario, aquella en la cual primero debo saber que una cosa es mi deber para después reconocerla como mandamiento de Dios, es la religión natural» (3). Kant llama *racionalista* al que considera sólo necesaria la religión natural y sobrenaturalista al que tiene por necesaria también la religión revelada. Distingue después al racionalista puro—que no niega ni afirma la existencia de una Revelación, mas se desinteresa de ella—del que niega la existencia de toda revelación sea cual fuere. Kant profesa el racionalismo puro.

Dada esta concepción kantiana sobre la naturaleza y el origen de la religión revelada, se comprende que para él nada signifique el aspecto teológico de esa misma religión; ese aspecto no es sino un aparato necesario para inculcar en el alma de la multitud principios morales.

El Cristianismo es la única religión positiva que pueda ser reducida a pura religión natural. Así como no le interesa el contenido teorético del Cristianismo, así también Kant se desinteresa de sus orígenes históricos (autenticidad de los Evangelios, etc.), «es mag mit der Geschichte stehen, wie es wolle», porque el valor de las doctrinas cristianas lo da su contenido moral, no el hecho de que sean reveladas o no (4). Y en cinco páginas escasas (5), tomándolo del Evangelio (siempre de San Mateo, excepto un pasaje), Kant resume el contenido moral del Cristianismo.

Sin embargo, históricamente también, el Cristianismo es una religión docta, positiva. También en él han prevalecido los elementos «estatutarios», positivos, y también él se ha convertido en superstición y clericalismo *(Pfaffentum)*.

¿Cómo ha ocurrido esta corrupción del Cristianismo? «La raíz de esta inversión de valores, de esta ilusión religiosa, está—según

(3) *Rel.*, IV, 230-31.
(4) *Rel.*, IV, 239.
(5) *Rel.*, IV, 240-45.

Kant- en la tendencia humana a representar a Dios antropomórficamente, de donde se sigue que el hombre pueda esperar obtener la gracia por otro camino que no sea el cumplimiento de su propio deber, así como se suelen conseguir los favores de los poderosos de la tierra»» (6).

Dado este concepto de la religión en general y del Cristianismo en particular, Kant busca en los dogmas cristianos únicamente una concepción moral.

El pecado original.—Algunos han dicho que el hombre es naturalmente bueno, otros que es malo por naturaleza. ¿Cuál de las dos opiniones es la verdadera? Observamos que en el hombre hay una disposición hacia el bien y una propensión al mal. Disposición al bien en triple forma: 1) al bien del hombre como animal: instinto de conservación. etc. De esta disposición, sin embargo, pueden brotar algunos vicios: intemperancia, lujuria, intolerancia de toda ley; 2) al bien del hombre como animal racional, o sea amor de sí mismo, pero amor de sí con respecto a los otros; por consiguiente, sentimientos sociales, deseo de la estima del prójimo, etc.; también de esta disposición pueden nacer vicios: envidia, rivalidad, etc.; 3) al bien del hombre como persona, o sea «capacidad de experimentar respeto hacia la ley moral como impulso de por sí suficiente para la voluntad *(Willkür)*» (7); y ésta es una disposición totalmente buena, sin peligro de mal (8).

Pero hay también en el hombre una propensión al mal en tres formas: a) fragilidad, es decir, incapacidad de observar la ley moral conocida; b) impureza, esto es, mezcla de elementos morales y de impulsos sensibles en nuestra acción; c) maldad, o sea tendencia a ir contra la ley moral (9).

¿De qué depende que el hombre sea malo? No de la acción que realiza, porque si realiza una acción objetivamente mala estando de buena fe, no se le puede llamar malo (10), ni depende de la sensibilidad, puesto que la sensibilidad en sí misma considerada

---

(6) U. A. PADOVANI: *La religione nei limiti della ragione*, en el volumen conmemorativo «I. Kant», publicado por la Università Cattolica del S. Cuore, Milano, 1924. Cfr. KANT, *Rel.*, IV, 257 ss.

(7) *Rel.*, I, 18.

(8) Se puede observar la analogía entre esta triple disposición al bien y la distinción entre los tres temperamentos: sanguíneo, colérico y melancólico, en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*.

(9) *Rel.*, I, 21 ss.

(10) *Rel.*, I, 6.

está más acá del bien y del mal moral. No depende tampoco de su razón, es decir, es imposible que la razón lleve el hombre al mal, porque si fuera así «el hombre sería un ser diabólico» (11). O sea, porque si la razón llevara al hombre al mal, dejaría de ser razón, esto es, no haría ya ver al hombre cómo son las cosas, sino que sería perversión, y entonces no tendría ya el hombre ninguna responsabilidad del mal que ejecuta; sucedería algo así como si en el campo moral estuviera el hombre sujeto a una especie de «malin genie» cartesiano, y la hipótesis del «malin genie», así como es absurda en el campo teorético, así también sería absurda en el campo moral.

El hecho de que el hombre pueda ser malo depende de la elección de una máxima contraria a la ley, y la elección de esta máxima depende de un arbitrio *(Willkür)*, que es «el fundamento subjetivo del uso de su libertad» y es algo no explicable *(unerforschlich)* ulteriormente; «no se puede preguntar ulteriormente cuál sea el fundamento subjetivo de la aceptación de esta máxima más bien que su contraria. En efecto, si este fundamento no fuera a su vez una máxima, sino que fuera un puro impulso natural, el uso de la voluntad se haría depender de determinaciones naturales, lo cual contradice a la libertad» (12). Este poder de elección, que Kant llama también el carácter inteligible, puede denominarse *naturaleza* (así se puede decir que el hombre es malo por naturaleza), puede llamarse innato, porque no depende de causas exteriores, porque no es adquirido de fuera, porque está por encima del tiempo, porque es lo más íntimo de la naturaleza humana, mas no porque haya sido *dado* al hombre; al contrario, el hombre es su autor *(Urheber)*.

Y porque este poder de elección del bien y del mal es algo inexplicable, primitivo, radical, la religión ha expresado esta verdad filosófica con el dogma del pecado original: el pecado original es la elección que el hombre hace del mal anteriormente a todo motivo determinante.

Así viene a resolver Kant una dificultad que ofrece la doctrina de la libertad en la *Crítica de la razón práctica*. En efecto, si libertad significa autonomía de la voluntad y si autonomía quiere decir que la voluntad se da a sí misma la ley, que es la ley moral, parece de aquí resultar que la voluntad no puede no seguir su ley,

---

(11) *Rel.*, I, 31-32.
(12) *Rel.*, I, 7.

que es la ley de la razón. Con otras palabras: libertad se identifica con racionalidad, y se debería concluir que el obrar libre es siempre obrar racional, y, por lo mismo, conforme con la ley moral. Ciertos filósofos han hablado de libertad en este sentido, identificándola con la necesidad, necesidad racional; pero semejante concepto de la libertad no sería coherente con las exigencias de la moral kantiana, en la cual la libertad es poder de elección, de hacer o de no hacer. La libertad en este último sentido no puede, por tanto, identificarse con la racionalidad, sino ser el poder de obrar racionalmente o no, de determinarse en pro o en contra de la racionalidad.

Pues bien, en *La Religión*... Kant pone este poder de elección, en cierto sentido, *más acá* de la voluntad tal como es entendida en la *Crítica de la razón práctica*, más acá de la razón, como algo inexplicable y tan misterioso, que la humanidad para expresarlo ha recurrido al dogma del pecado original (13).

La conversión.—Acto de libertad es la caída, acto de libertad es también la conversión. Y la conversión tiene que ser posible, porque la ley moral conserva todo su valor, aun después de la caída. Debemos, luego podemos (14). No se trata ya de resucitar en nosotros un motivo (hacia el bien) que se hubiera perdido, porque el motivo para el bien moral nunca se pierde, aun en el estado de culpa sólo queda subordinado al impulso sensible. Se trata de reconstruir esa relación de subordinación que hemos invertido con la culpa. Así, pues, para educar moralmente a un hombre es necesario, no tanto mejorar sus costumbres (lo que sería posible aun manteniéndose en el campo de la pura legalidad, sin entrar en la moralidad), cuanto transformar su carácter, su modo de pensar (15).

Y esto se logra, no con el mostrar el ejemplo de hombres virtuosos, puesto que las acciones virtuosas son un deber y no son, por lo mismo, admirables, sino dirigiendo su oído interior a la voz del deber, a la majestad de la ley moral, que es la única cosa digna de admiración. A la conversión, el hombre debe llegar con su libertad, con su esfuerzo personal; no hay gracia que pueda sustituir a éste. Si se puede hablar de gracia, sólo puede ser en este sentido: que cuando el hombre ha hecho todo lo posible,

(13) *Rel.*, I, 47.
(14) *Rel.*, I, 50.
(15) *Rel.*, I, 53-54.

todos los esfuerzos para hacer el bien, puede esperar de Dios una ayuda que supla su incapacidad (16).

Un examen más pormenorizado del problema de la conversión se encuentra en la segunda parte, intitulada: *La lucha del principio bueno con el principio malo por el dominio del hombre.* La vida del hombre es una lucha, lucha contra el mal radical, para elevarse a un ideal de perfección que es el fin de toda la creación. Este ideal de perfección se nos presenta como algo que está por encima de nosotros—no como algo que nos hemos forjado nosotros mismos—; podemos, por tanto, representarlo como una realidad que haya descendido del cielo y haya asumido la naturaleza humana, porque «no es posible representarse cómo puede el hombre, malo por naturaleza, deponer por sí mismo el mal y elevarse al ideal de la santidad, si este ideal no asume la humanidad y se abaja hasta ella» (17). No podemos representarnos este ideal sino representándonoslo como un hombre que, no sólo cumple perfectamente todo deber del hombre y enseña a los otros a hacer el bien, sino que vence las más fuertes tentaciones y soporta todos los dolores, hasta la muerte, por el bien del mundo.

Sólo con la fe práctica en este Hijo de Dios puede el hombre esperar agradar a Dios, elevarse al ideal de la santidad. La fe en el Hijo de Dios hecho hombre no consiste en otra cosa sino en creer que podemos realizar en nosotros el ideal moral. Para esta fe no son en absoluto necesarios los milagros: creemos *poder* llegar a ser buenos, porque sabemos *que debemos* ser buenos (18). Basta, pues, la conciencia de la vida moral para creer en Cristo (en el sentido arriba dicho). Por lo demás, la historia, puesto que nos representa únicamente la exterioridad de las acciones humanas, y no nos dice nada de la intención (en la cual sólo reside la moralidad), tampoco nos puede decir nunca con certeza si ese ideal moral se ha realizado de hecho. Lo cual, por otra parte, importa relativamente poco, pues lo esencial para nosotros es saber que *debe* ser realizado. Sin embargo, si la historia nos diera a conocer un hombre moralmente excepcional, que ha obrado una revolución moral, entonces podríamos concluir con probabilidad, si no con certeza, que el ideal moral se ha realizado de hecho, y tener con ello una confirmación en la experiencia de nuestra fe

---

(16) *Rel.*, I, 62.
(17) *Rel.*, II, 74.
(18) *Rel.*, II, 76.

moral (19). Mas para admitir también una cierta encarnación histórica del Hijo de Dios (o sea del ideal moral en el hombre), no tendríamos necesidad ninguna de pensar en un origen sobrenatural de este hombre; antes, al contrario, si le atribuyéramos cualidades sobrenaturales, por ejemplo, una innata inmutabilidad de su buena voluntad, entonces ya no nos podría servir de ejemplo (20).

De todos modos lo que importa no es la realidad histórica de la Encarnación (realidad muy problemática y vacía de todo contenido dogmático para Kant), sino la realidad moral de ella, esto es, el mejoramiento y el perfeccionamiento moral del hombre.

Y a este propósito se presentan tres dificultades (21):

1) La ley moral manda tender a la santidad: «sed santos como es santo vuestro Padre que está en los cielos». Pero la santidad está infinitamente lejos de nosotros. Nuestra intención debe estar siempre dirigida a la perfección, pero las realizaciones están siempre infinitamente lejos del ideal.

La dificultad se resuelve así: si realizamos en nuestras acciones un continuo progreso, podremos en el infinito alcanzar el ideal. Ahora bien: Dios ve con una intuición intelectual la totalidad de esta serie infinita, y, por tanto, el hombre, si está en continuo progreso, puede ser acepto a Dios en cada momento de su vida.

2) ¿Quién me garantiza la constancia en el progreso, quién me asegura que mi intención continuará siempre tensa hacia el ideal? Kant responde: Es razonable obrar nuestra salvación con temor y temblor, pero es también razonable esperar que seremos constantes, si hacemos todo lo posible por mantener nuestra orientación hacia el bien. Esta esperanza que nos consuela está figurada en el Paráclito. El que progresa debe pensar que, si hay una vida futura, él continuará siempre en este progreso hacia el bien, y en esto consiste el Paraíso. Por el contrario, el que recae en el mal y vuelve atrás, debe pensar su vida futura como un continuo regreso, y en esto consiste el infierno. Mas hay que guardarse muy bien de dar un contenido *dogmático* a esta doctrina del Paraíso y del infierno.

---

(19) *Rel.*, II, 77-8.
(20) *Rel.*, II, 79 ss.
(21) *Rel.*, II, 84 ss.

3) El hombre comienza siempre a partir del mal y habrá de cancelar la pasada culpa. Mas esto no lo puede hacer. En efecto, el no cometer más culpas (después de la conversión) no basta para expiar las pasadas. Ni puede hacer nada supererogatorio, porque es su estricto deber hacer todo el bien que puede. Ni puede tampoco otro expiar sus culpas, porque las deudas morales son estrictamente personales. La solución de Kant es ésta: la moralidad consiste en la intención; por tanto, el hombre no puede expiar su culpa, ni antes de su conversión (porque entonces su intención era mala), ni después (porque ahora su intención es buena y, por lo mismo, es ya bueno, es ya moralmente otro hombre, aunque empíricamente sea el mismo). La expiación tiene lugar en el *momento* de la conversión, o sea en el momento en que el hombre cambia radicalmente su intención. Es un único acto con el cual el hombre abandona el mal y abraza el bien; por consiguiente, el dolor por el mal cometido y la aceptación de los dolores que trae consigo el cambio de vida es, sí, un acto del hombre nuevo (y por lo mismo tiene valor), pero es precisamente el que mata el hombre viejo y, consiguientemente, expía por él. Sólo en este sentido puede entenderse el dogma cristiano de que Cristo ha expiado por nosotros: es el hombre nuevo (por tanto, el Hijo de Dios), que expía por el viejo. El valor expiatorio que tiene el acto de conversión al bien es una gracia que Dios nos hace.

En la segunda sección de la segunda parte de su obra, Kant nos da una interpretación puramente moral de la historia de la humanidad como es narrada en la Sagrada Escritura, desde la caída de Adán hasta la redención por obra de Cristo.

No se pueden hacer críticas particulares a este libro de Kant, puesto que él ni siquiera intenta justificar su racionalismo religioso: lo pone dogmáticamente. Séanos permitido tan sólo notar que Kant está del todo cerrado a todo lo que en la religión hay de específicamente religioso, y dogmáticamente niega valor a todo lo que en la religión no es reducible a pura moralidad. Nos limitaremos, pues, a referir estas justísimas observaciones de Padovani: «*La religión en los límites...*, de Manuel Kant..., presenta las estrecheces de todo racionalismo frente al fenómeno religioso en su realidad concreta, y particularmente del racionalismo iluminista, que era la filosofía de la época... Kant, en armonía con su sistema, en el cual lo Absoluto sólo es alcanzable por vía práctica,

había limitado la religión a pura actividad moral, con manifiesta violación de la vida religiosa, y dándonos una inadecuada fenomenología religiosa. De aquí la ninguna importancia que concede al elemento teorético-dogmático y sentimental-afectivo. Mientras que la religión no se identifica y limita a ninguna actividad humana, sino que las inviste y potencia todas en una unidad superior»» (22).

(22) U. A. PADOVANI: O. c.